بسم الله الرحمن الرحیم



ترجمه

اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)

باب هشتم

اِبطال تناسخ

باب نهم

مَلَکاتِ نَفْسِ انسانی

باب دهم

معاد روحانی

باب یازدهم

معاد جسمانی

ترجمه

محمد خواجوی

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفر چهارم

از خلق به خلق

۴/۲


انتشارات مولی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتالهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی.— تهران: مولی، ۱۳۷۸ —
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)؛
ISBN 964-5996-42-0 (ج. ۳. ق. ۱).—
ISBN 964-5996-43-0 (ج. ۳. ق. ۲).—
ISBN 964-5996-46-5 (ج. ۴. ق. ۱).—
ISBN 964-5996-47-3 (ج. ۴. ق. ۲)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق. — ج. ۳.
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق. — ج.
۴. ترجمه اسفار اربعه از خلق به خلق.
(ج. ۳. ق. ۱، ۲): چاپ اول: ۱۳۷۹.
(ج. ۴. ق. ۱، ۲): چاپ اول: ۱۳۸۰.
۱. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان.
ج. عنوان: الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه.
فارسی. د. عنوان: اسفار اربعه.

BBR ۱۰۸۴ ۱۸۹/۱
۱۳۸۰

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری
۲۱۰۴۱-۷۸م



انتشارات مولی
تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۳۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

۱۱۳/۲
۸۳

شابک: ۳ - ۴۷ - ۵۹۹۶ - ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 47 - 3

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفر چهارم - جلد دوم

صدرالمتألهین شیرازی - ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اوّل: ۱۳۸۰ = ۱۴۲۲
چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵
تعداد: ۱۶۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنابی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۴۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

باب هشتم: ابطال تناسخ
(۱ - ۷۲)

باب نهم: مَلَکاتِ نَفْسِ انسانی
(۷۳-۱۱۵)

باب دهم: معاد روحانی

(۱۱۷-۱۹۱)

باب یازدهم: معاد جسمانی

(۱۹۳-۴۰۸)

فهارس

(۴۱۱ـ۴۳۷)

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب هشتم

اِبطال تناسخ

باب هشتم

در ابطال تناسخ نفوس و ارواح و دفع آنچه که طرفداران تناسخ بدان چنگ زده‌اند و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در ابطال تناسخ به‌گونه‌ای عرشی

بدان این مسأله محل لغزش گامها و منشاء خطای فهم‌ها است و علّتش چیزی است که در سخن پیشینیان از انبیای کامل و اولیای واصل آمده و به ظاهرش دلالت بر ثبوت نقل و تناسخ دارد، و آنچه که از حکمای پیشین مانند افلاطون و سقراط و غیر این دو نقل و حکایت شده، نزد ما دارای محملی صحیح است و به زودی بیان خواهیم داشت؛ و ما به فضل و کرم الهی و الهامش، نفی تناسخ را مطلقا با براهینی قوی دانستیم، خواه به‌صورت نزول باشد و یا صعود.

و آن اینکه نفس ـ همان‌گونه که بارها دانستی ـ تعلّق ذاتی به بدن دارد و بینشان ترکیبِ طبیعیِ اتحادی است و اینکه هریک از آن‌دو را با دیگری، حرکتِ ذاتیِ جوهری می‌باشد، و نفس ـ و همین‌طور بدن ـ در آغاز حدوثشان در حالاتشان امری بالقوه‌اند و در هر وقتی، شأن دیگری از شئون ذاتی ـ به اِزاء سالهای نوزادی و کودکی و جوانی و پیری و کهنسالی و غیراینها ـ دارند و هردو باهم، از قوه به فعل خارج می‌گردند، و درجات قوه و فعل در هر نفسِ معیّنی، به اِزاء درجات قوه و فعل است در بدن خاص او ـ مادام که تعلّقش بدنی است ـ و هیچ نفسی نیست جز آنکه در مدت حیات

جسمانیش از قوه به فعل خارج می‌گردد و آن را به‌حسب افعال و اعمال نیک و بد، نوعی از فعلیت و تحصُّل، در وجوب [وجود] است، خواه در سعادت و نیکبختی باشد و خواه در بدبختی و شقاوت، و چون در نوعی از انواع بالفعل گردید، بازگشت و صیرورتش بار دگر در حدّ قوهٔ محض، از محالات است، چنانکه حیوان، پس از رسیدنش به کمال خلقت، نطفه و علقه گردیدنش از محالات است، چون این حرکت، جوهریِ ذاتی است و برعکس شدنش به جبر و یا طبع و یا اراده و یا اتفاق، امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر نفسِ جُدا شده‌ای به بدن دیگر ـ هنگامی که جَنین و یا غیر جَنین است ـ تعلّق بگیرد، لازم می‌آید که یکی از آن‌دو بالقوه باشد و دیگری بالفعل و شئی، از آن‌روی که بالفعل است بالقوه باشد و این ممتنع و محال است، زیرا بین آن‌دو، ترکیبِ طبیعیِ اتحادی است و ترکیب طبیعی محال است بین دو چیزی باشد که یکی از آن‌دو بالفعل و دیگری بالقوه باشد.

این چیزی است که در خاطر ما است، و بیانش به‌گونه‌ای که نزد آنان مقرر و ثابت است اینکه: صورت ـ در هر مرکّب طبیعی ـ از مادّه و صورت است، خواه نفس باشد و یا طبیعت، بین نفس و بین مادّه‌اش ـ خواه بدنی حیوانی باشد و یا جسم طبیعی دیگر و یا چیزی دیگر ـ نوعی اتحاد است که زوال یکی از آن‌دو و بقای دیگری ـ از آن‌روی که مادّه و یا صورت‌اند ـ امکان‌پذیر نیست، زیرا نسبت مادّه به‌صورت، نسبت نقص است، چنانکه بر این امر براهین گوناگون ـ با بیانات حِکمی و تعلیمات الهی ـ اقامه شده است، بنابراین وجود هر مادّه‌ای به‌صورتش است که بدان، از قوه به فعل خارج می‌شود و هاذیّت (مشخص بودن) هر صورتی از حیث ذات و ماهیتش ـ از آن‌روی که این‌صورت است ـ به مادّه‌اش می‌باشد که حامل تشخص آن و مخصِّص احوال و افعال خاص آن می‌باشد.

پس هر مادّه‌ای که تکوّن و وجود می‌یابد، به‌واسطهٔ تکوّن صورتش با آن که از سنخش می‌باشد تکوّن و وجود می‌یابد، و چون فاسد و تباه گردد، صورتش هم با آن فاسد و تباه می‌گردد، زیرا دانستی که صورت هر چیزی تمام و کمال آن چیز است، پس وجود شئی ناقص ـ از آن‌روی که ناقص است ـ محال می‌باشد، چون تمام شئی، مقوِّم و علّتش می‌باشد، و همین‌طور کمال شئی ـ از آن‌روی که کمالش می‌باشد ـ

هنگامی که فاسد و تباه گردد، آن شئی هم فاسد و تباه می‌گردد؛ آری! بسا می‌شود که صورت ـ نه از آن‌روی که صورت چیزی است بلکه به اعتبار اینکه ذاتی مستقل و صورت ذات خودش است ـ دارای وجود دیگری است، در این‌صورت وجودش، مستلزم وجود مادّه ـ با آن‌صورت ـ نمی‌باشد، و همین‌طور گاهی مادّهٔ چیزی ـ نه از آن‌روی که مادّهٔ آن چیز است ـ به‌صورت دیگری غیر این صورت تقوّم داشته و با آن پدید می‌آید و با آن ـ در گونه و شکل دیگری از وجود ـ اتحاد پیدا می‌کند، و این بدان‌جهت است که حقیقت مادّه در ذات خودش، حقیقتِ مُبهمِ جنسی است که شأنش اتحاد با مبادیِ فصل‌های مخالف هم ـ یعنی صور نوعی ـ می‌باشد.

پس همان‌طور که اگر بخشی (حصّه‌ای) از جنس معدوم گردد، فصل محصّل آن هم با وی معدوم می‌شود، و اگر آن فصل هم معدوم گردد، آن حصّه و بخشِ جنسی هم که با آن متّحد است و از حیث نوع بدان تقوّم دارد معدوم می‌شود؛ حالِ نسبتِ هر نفسی به بدنِ خاصِ خودش ـ در ملازمهٔ بینشان در کون و فساد ـ این‌گونه است، زیرا نفس ـ از آن حیث که نفس است ـ به‌عینه صورتِ نوعیِ بدن و علّتِ صوریِ ماهیتِ نوعِ محصَّلِ نفسانی است، و بدن ـ از آن‌روی که بدن است ـ مادّهٔ نفسی است که بدان تعلّق دارد و نیز، علّت مادیّت نوع می‌باشد.

و بارها دانستی که نفس، مادام که از حیث جوهر ضعیف و از جهت وجود پست و خسیس است، نیازمند به مقارنه و جفت بودنش با بدن طبیعی ـ مانند دیگر صور و اعراض ـ می‌باشد، و چون کار بین آن‌دو بر این‌گونه است، ناگزیر تلازم در وجود و معیّت ذاتی بین آن‌دو ـ به‌گونه‌ای که بیانش در مبحث تلازم هیولا گفته آمد ـ ثابت خواهد بود و زوال یکی از آن‌دو، موجب زوال و نابودی دیگری می‌شود؛ ولی چون نفوس بشری را گونه‌ای دیگر از وجود، غیر از وجود تعلّقی انفعالی طبیعی می‌باشد، خواه عقلیِ محض باشد و غیرِ عقلیِ محض، فساد آنها از آن حیث که نفس و یا صورت طبیعی دیگر هستند، موجب فساد ذات آنها ـ مطلقا ـ نمی‌شود، زیرا ذاتشان به‌سبب وجود مفارقی تحصّل یافته است و تعلّق آن وجود به مادّهٔ بدنی ـ پس از انقطاعش ـ محال خواهد بود؛ پس ثابت و محقق گشت که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر محال است، و این برهان عام است که بدان، تمام اقسام تناسخ باطل می‌شود، خواه از جهت

نزول باشد و یا از جهت صعود و یا غیر اینها.

به‌زودی فرق بین تناسخ و معاد جسمانی را به وجهی مشرقی (الهامی) خواهی دانست، و همین‌طور بین آن و بین آنچه را که در قوم حضرت موسی علیه‌السلام اتفاق افتاد خواهی دانست، چنانکه خداوند از آن حکایت کرده و می‌فرماید: و جعل منهم القردة و الخنازیر، یعنی: و از آنها بوزینگان و خوکها کرد (۶۰ ـ مائده) پس تناسخ به‌معنی انتقال نفس از بدن عنصری و یا طبیعی به بدن دیگری که از اوّلی منفصل و جُدا است محال خواهد بود، خواه در نزول باشد، یعنی انسانی باشد و این نسخ است، و یا اینکه حیوانی باشد و این مسخ است، و یا نباتی باشد و آن فسخ است، و یا جمادی باشد و آن رسخ است، و خواه در صعود باشد، یعنی برعکس آنچه گفتیم، اگرچه (انتقال نفوس) به جِرم فلکی باشد، چنانکه بعضی از دانشمندان بدان معتقداند و ابن‌سینا از وی حکایت کرده است و گفتارش را دربارهٔ نفوس کودنان و متوسطان پذیرفته که: پس از انقطاع نفسشان ـ به‌سبب مرگ طبیعی ـ از این بدن، به جِرمی فلکی تعلّق می‌یابند.

اما تحوّل پیدا کردن نفس از نشأهٔ طبیعی دنیوی به نشأهٔ اُخروی، به‌حسب ملکات و حالاتش و مصوَّر شدن به‌صورت اخرویِ حیوانی و یا غیر آن از صور خوب و تابناک و زیبا، و یا زشت و تباه و ظلمانی، مثل صورت حیوانات و درندگان که از حیث انواع مخالف یکدیگراند، اینها از اعمال و افعالِ دنیوی نفس حاصل‌اند و این نفس است که این صور و هیآت و اَشکال را اکتساب کرده است؛ این مخالف تحقیق نیست و بلکه امری است که به‌واسطهٔ برهان ثابت است و نزد پیشوایان کشف و عیان، محقَّق و مستفاد از شرایع حقیقی و دیگر آئین‌ها می‌باشد، به‌اضافه که ظاهر نصوص قرآنی و احادیث نبوی و بلکه کتاب و سنّت بر آن دلالت دارد و پُر از بیان تجسّم نفوس به صور خوها و عادات و نیّات و اعتقاداتشان ـ چه از حیث آشکار و تصریح و چه از جهت اشاره و تلویح ـ می‌باشد، چنانکه در بیان الهی آمده که: ما من دابة فی الارض و لاطائر یطیر بجناحیه الّاامم امثالکم ما فرطنا فی‌الکتاب من شئی، یعنی: هیچ جانور و جنبنده‌ای در زمین نیست و نه پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر اُمّت‌هایی مانند شمایند، ما در این کتاب از هیچ چیزی فروگذار نکرده‌ایم (۳۸ ـ انعام) و فرموده:

و جعل منهم القردة و الخنازير و عبدالطاغوت، یعنی: از آن بوزینگان و خوکان و شیطان پرستنده را قرار داد (۶۰ ـ مائده) و فرمود: قلنالهم کونوا قردة خاسئین، یعنی: گفتیمشان بوزینگان مطرود شوید! (۱۶۶ ـ اعراف) و فرمود: شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما کانوا یعملون، یعنی: گوش و دیدگان و پوستهایشان بر ضد آنها اعمالی را که می‌کرده‌اند شهادت دهند (۲۰ ـ فصلت) و شهادت اعضا به‌حسب هیأت و شکل‌های نفس است که مناسب با مَلکات آن که از تکرار افعالش در دنیا حاصل شده می‌باشد؛ و فرمود: یوم تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون، یعنی: روزی که زبانهایشان و دستهایشان و پاهایشان بر علیه ایشان اعمالی را که می‌کرده‌اند گواهی دهند (۲۴ ـ نور) بنابراین صورت سگ مثلاً، و زبان و یا صدایش که به‌واسطهٔ زبانش می‌باشد، به عمل او که شرّ است و بر بدی باطن و عادتش، گواهی می‌دهد، و همین‌طور غیر سگ ـ از حیوانات هلاک‌کننده ـ اعضایشان به‌واسطهٔ افعال زشتشان بر آنها گواهی می‌دهد؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: و نحشرهم یوم القیامة علی وجوههم، یعنی: آنان را در رستاخیز بر صورتهای خودشان محشور می‌کنیم (۹۷ ـ اسراء) و چنانکه باز می‌فرماید: فیها زفیر و شهیق، یعنی: در جهنم صدای بَم و زیری [بانگ خر] دارند (۱۰۶ ـ هود) و فرمود: قال اخسئوافیها و لاتکلّمون، یعنی: در اینجا خوار شوید و سخن مکنید! (۱۰۸ ـ مؤمنون) و غیراینها از آیاتی که دلالت بر نسخ دارد.

اما آنچه در حدیث آمده: مانند بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: یحشرالناس علی وجوه مختلفة، یعنی: مردمان بر صورتهای گوناگونی محشور می‌شوند، یعنی بر صورتهایی که مناسبت با اعمالشان ـ که نشانهٔ ضمیر و نیات و مَلکات مختلف آنها است ـ محشور می‌شوند؛ و چنانکه فرموده: کما تعیشون تموتون و کما تنامون [۱] تبعثون، یعنی: همان‌طور که زندگی می‌کنید می‌میرید و همان‌گونه که می‌خوابید برانگیخته می‌شوید؛ و از او صلی‌الله علیه وآله روایت شده که فرمود: یحشرالناس علی صورٍ یحسن عندهاالقردة و الخنازیر، یعنی: مردمان بر صورتهایی محشور می‌شوند که صورت بوزینگان و خوکان در نزد آن صور بسی زیبا است؛ و باز در حدیث آمده

۱. در بحار آمده:... و کما تموتون، یعنی: همان‌طور که زندگی می‌کنید می‌میرید و همان‌گونه که می‌میرید برانگیخته می‌شوید. «م»

که معنایش این است: هرکس امام را در افعال نماز مخالفت کند، روز قیامت درحالی که سرش، سرِ درازگوش است محشور خواهد شد؛ زیرا اگر او بازهم زندگی می‌کرد، آن مخالفت که عین کودنی است در وی جایگیر بود، و به‌واسطهٔ تمکّن و جایگیر بودن صفت حماقت و کودنی در وی؛ بر صورت درازگوش محشور خواهد شد؛ و در حدیث دیگر در صفت منافقان آمده که: یلبسون الناس جلود الضئان و قلوبهم کالذئاب، یعنی: برای فریب مردمان پوست میش بر تن می‌کنند و دلهاشان چون دلهای گرگان درنده است؛ تمام اینها به‌حسب تحوّل و دگرگونی باطن است از حقیقت انسانیت ـ از جهت قوه و فعل ـ به حقیقت دیگری که حیوان و یا درنده است.

خلاصه آنکه: نقل و روایات، اثباتِ تحوّل و دگرگونگی را این‌گونه به‌حسب باطن می‌کند؛ سپس (گوییم:) حشر ارواح به‌صورتی که در آخرت مناسب با آنها باشد، موضوعی است که در تمام ادیان آمده، از این‌روی گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست مگر آنکه تناسخ در آن گامی محکم دارد؛ و من یقین دارم آنچه از بزرگان حکمت ـ مانند افلاطون و آنان که پیش از او از بزرگان فلاسفه بودند مانند سقراط و فیثاغورث و آغاثاذیمون و انباذقلس ـ از اصرار و پافشاریشان بر مذهب تناسخ نقل شده است، معنایش جز آنچه که در شریعت ـ به‌حسب نشأهٔ آخرت ـ وارد شده نمی‌باشد.

و همین‌طور آنچه از معلم اول (ارسطو) از بازگشتنش از انکار تناسخ به رأی و نظریهٔ استادش افلاطون نقل شده در این معنی است، یعنی برانگیخته شدن نفوس تباه و ناقصِ در علم و عمل و یا تنها در علم، به صوری که با نفوسشان مناسبت دارد، اگر مجرم و گناهکار شقی است، به صور حیوانات گوناگون که مناسب با اخلاق و خوها و عادات پست آنها که در دنیا بر آنان غلبه داشت برانگیخته می‌شود، و اگر سلیم و متوسط در علم و عمل، و یا ناقص در علم و کامل در عمل است، به‌صورتی زیبا و تابناک که با اخلاق و خوهاشان مناسبت دارد برانگیخته می‌شود؛ چون تناسخی که بر معنای مشهور است و تناسخیان بدان معتقداند، بطلانش مبرهن و فساد و تباهیش محقق می‌باشد؛ اما نفوسی که به مرز عقل بالفعل رسیده‌اند، یعنی کاملان در علم، خواه کاملان در عمل باشند و یا متوسطان در عمل، همگان اتفاق‌نظر بر رهائیشان از بدنهای طبیعی و یا اخروی دارند، خواه انتقالی که بدان معتقداند درست باشد و یا

باطل، چون آنان در زُمرهٔ عقولی که از اجرام و ابعاد و از حرکات و مواد مبرّا و مقدس است می‌باشند.

۲
فصل
در ابطال تناسخ با تمام اقسامش و اشاره به مذاهب و آراء طرفداران تناسخ و ویران کردن آراء و نظریات آنان

اما ابطال آنچه که بعضی از تناسخیان گفته‌اند و آن اینکه: تناسخ عبارت از نتقال نفوس انسانی است از کالبد و بدنهاشان به کالبد و بدنهای حیواناتی که در اخلاق و خوها و اعمال با آنان ـ بدون خلاف ـ مناسبت دارند؛ چنانکه دستهٔ کمی از حکمای معروف به تناسخ، این نظرّیه را قائل‌اند، و اینان از حیث تحصیل پائین‌ترین طبقهٔ از حکما و از جهت رأی و نظر، سست‌ترین و سخیف‌ترینشان می‌باشند، زیرا اینان معتقداند که تجرد نفوس پس از جدایی از بدنِ مخصوص، ممتنع است، چون آن (نفس) جِرمی است و پیوسته در ابدان حیوانات و غیر حیوانات در تردّد و رفت و آمد است، این بارسنگینی ندارد و مأخذ راحتی دارد؛ برای‌اینکه گوییم: خالی از این نیست که (نفس) یا در ابدان منطبَع است و یا اینکه مجرّد است، هردو محال است.

اما اوّلی، برای‌اینکه محال بودن انطباع نفوس انسانی را دانستی، و با محال بودنش، منافی نظر و رأی آنان نیز هست، یعنی به‌جهت امتناع انتقال منطبَعات ـ خواه صور باشد و یا اعراض ـ از محلّی به محلّ دیگری که با محلّ اوّلی مباینت دارد؛ و ما از آن‌جهت محلّ دیگر را مقیّد به «مُباین» کردیم که صور طبیعی را استحالات و دگرگونیها و انتقالاتی ذاتی و استکمالاتی جوهری از طوری به طور دیگر و از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر می‌باشد؛ ابدان نیز به‌حسب کمّیت و کیفیت و بلکه نوعیّت نیز ـ به‌گونهٔ اتصال ـ متحول می‌گردند، و این همان‌گونه که در مواضع مختلف این کتاب گفته شده است، محال نمی‌باشد.

اما دومی: زیرا عنایت الهی از این امر اِبا دارد، چون عنایت او اقتضای رسانیدن هر موجودی را به غایت و کمال خویش دارد، و کمالِ نفسِ مجرّد، یا علمی است: یعنی

به‌واسطهٔ عقل مستفاد گردیدنش، در آن (نفس مجرد) صور تمام موجودات می‌باشد؛ و یا (کمال نفس مجرّد) عملی است: یعنی به‌واسطهٔ انقطاعش از این تعلقات و خالی شدنش از فرومایگی و اخلاق پست و اعمال زشت، و پاک کردن و صافی شدن آینه‌اش از تیرگیها، بنابراین اگر پیوسته در تردّد و رفت و آمد در اجساد باشد ـ بدون رها شدنش از این نشأه به نشأهٔ دیگر و اتصالش به ملکوت اعلای پروردگار ـ در این‌صورت از کمالی که درخورش هست، برای همیشه و جاودانه ممنوع و بازداشته شده است، درحالی که عنایت الهی از این امر اِبا دارد (و قسر، نه دائمی است و نه بسیار).

اما ابطال نظریهٔ دسته‌ای دیگر غیراینان در این باب را بیان می‌داریم و آن‌دو نظریه است:

یکی نظریه‌ای است که به اشراقیان منسوب است و آن اینکه: نخستین منزل نور اسپهبد، صیصهٔ انسانی [1] است و آن را «باب الابواب» می‌نامند، این به‌جهت حیات تمام ابدان حیوانی و نباتی می‌باشد؛ و این رأی یوذاسف تناسخی است که قائل به اکوار و ادوار است، و این همان کسی است که حکم کرده طوفان نوح (در اکوار و ادوار قبل) در زمینش واقع شده و قومش را بدین سخن برحذر می‌داشته، و گفته‌اند: این همان کسی است که دین صابئیت را برای طهمورث پادشاه، معیّن و قانونگذاری کرد؛ اینان گویند: کاملانِ از نیکبختان، نفوسشان پس از مفارقت از ابدان، اتصال به عالم عقلی و فرشتگان عالم بالا پیدا کرده و به سعادتی می‌رسند که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است؛ اما غیر کاملان از نیکبختان، مانند متوسطانِ آنان‌اند، و ناقصانِ در نهایت ناقصی و اشقیا ـ بر طبقاتشان ـ نفوسشان از این بدن به تدبیر بدن دیگری ـ بنابر اختلافشان در جهت نقل ـ انتقال پیدا می‌کند، زیرا برخی از آنان (تناسخیان) انتقال به تدبیر بدن دیگری از نوع انسانی را جایز می‌دانند نه انتقال به غیر بدن انسانی را، و برخی دیگرشان این را جایز می‌شمارند ولی شرط می‌کنند که به بدن حیوانی باشد، و بعضیشان انتقال از بدن انسانی را به بدن نباتی نیز جایز می‌شمارند و بعض دیگرشان به جمادی هم جایز می‌دانند و اِخوان الصفا (گروهی از فلاسفهٔ مسلمان) تمایل به این عقیده دارند.

۱. صیصه یعنی ابدان و اجساد «م»

دوم نظریهٔ قائلان به نقل ـ از جهت صعود ـ است، اینان پندارند سزاوارِ به قبولِ فیض جدید فقط نبات است ـ نه غیر نبات ـ و اینکه مزاج انسانی درخواست نفس شریف و برتر را دارد و این نفس است که از درجات نباتی و حیوانی درمی‌گذرد، پس هر نفسی، بر نبات افاضه می‌کند و در انواعش که دارای مراتب متفاوت است از مرتبهٔ ناقص‌تر به‌مرتبهٔ کامل‌تر انتقال پیدا می‌کند تا آنکه به مرتبه‌ای که پائین‌ترین مرتبهٔ حیوان است ـ مانند درخت خرما ـ پایان می‌پذیرد، سپس به مرتبهٔ پائین‌تر از حیوان ـ مانند کرمها (که یک حس بیشتر ندارند) ـ انتقال می‌یابد و از آن مرتبه به بالاتر و بالاتر از آن ترقی می‌کند تا آنکه به رتبهٔ انسان می‌رسد و از مرتبه ختم شده بدان رتبه رهایی می‌یابد.

ما حجت و دلایلی چند بر ابطال این دو مذهب و نظر بیان می‌داریم، بعضی از آن حجت‌ها عام‌اند که بدانها مطلقا تناسخ باطل می‌شود و بعضیشان خاص‌اند که بدانها یکی از دو وجه باطل می‌شود تا آنکه ناظر، در طلب مذهب حق ـ در سلوک آخرت ـ بر بصیرت و بینش باشد.

اما حجت عام اینکه: نفس وقتی تدبیر بدن را به‌جهت فساد و تباهی و بیرون رفتنش از قبول تصرفش ترک می‌کند، خالی از این نیست که یا به عالم عقل انتقال پیدا می‌کند و یا به عالم اشباح اخروی و یا به بدن طبیعی دیگری از این عالم، و یا اینکه از تدبیر نفسانی معطل و بیکار می‌ماند؛ احتمالات از این چهار بیرون نیستند، دوتای آخری باطل است، پس دوتای اولی باقی می‌ماند: یکی از آن‌دو خاص مقربان است و دومی ویژهٔ اصحاب یمین و اصحاب شمال (نیکبختان و اشقیا) ـ بر طبقاتی که هر صنفی را هست ـ اما بطلان دوتای آخری، یا تعطیل است ـ ثابت شد که تعطیل محال است ـ و یا تناسخ می‌باشد، زیرا وقتی نفس سرگرم به تدبیر بدن دیگری شود، آن بدن ناگزیر است که در وی استعدادی خاص پدید آید.

و پیش از این گفته آمد که: نفوس ـ از آن‌روی که نفوس‌اند ـ حادث می‌باشند، و اینکه حدوث اشیاء ـ به‌ویژه جواهر ـ ناگزیر باید منتهی به عِللی مفارق و غیر جسمانی گردند، به‌جهت امتناع این امر که جسم علّتِ نفس باشد و صورت طبیعی علّت آن نباشد و نفس هم علّت آن (صورت) نباشد، و چون نه جسمی و نه صورتی و نه نفسی علّت نفس نمی‌باشند، بنابراین اعراض هم به طریق اولی این‌گونه‌اند (یعنی علّت نفس

نمی‌باشند) زیرا آنها تابع امور مذکوراند، ولی این کیفیات استعدادی از مزاج‌ها و غیر مزاج‌ها، مخصّصات و امور زمینه‌ساز برای تأثیر مؤثر عقلی می‌باشند، پس حدوث هر صورت و یا نفسی از مبدأ دائمِ فیض، جز بر استعدادات قوابل موقوف نمی‌باشد، آن چیزی که نفس می‌پذیرد همان بدن است، در این‌صورت هرگاه که در بدن، مزاج صالحی برای قبول آن حاصل گردد، به‌ضرورت از جانب بخشنده، نفسِ مدبّری بدون مهلت و فاصلهٔ زمانی بر آن ـ مانند فیضان خورشید بر قابلی که مقابلش است ـ افاضه می‌گردد، و چون بدن حادث شد و فرض کردیم که نفسی هم بدان، به‌گونهٔ تناسخ تعلّق گرفت، بنابراین ناگزیر از این است که نفس دیگری از مبدأ ـ به‌گونه‌ای که بیان داشتیم ـ بر او افاضه شود، پس لازم می‌آید که یک بدن را دو نفس باشد و این باطل است، زیرا گفته آمد که هر بدنی را یک نفس است، به‌ویژه بنابر روش و نظر ما که هر نفسی، همان‌گونه و نحوهٔ وجود و تشخص بدنی است که دارد، و امکان ندارد که یک وجود را دو ذات و دو وجود باشد، و هیچ شخصی نیست جز آنکه به یک نفس و یک ذات که دارد شاعر و آگاه است.

کسی را نرسد که گوید: نفس تناسخ پیدا کرده مانع از حدوث نفس دیگری می‌باشد، زیرا یکی از آن‌دو به منع و بازداشت، از دیگری سزاوارتر نیست، و ما پیش از این اشاره کردیم که استعداد مادّهٔ بدنی برای قبول نفس از بخشندهٔ صور، در روند استعداد دیوار است برای قبول نور خورشید، از جهت استقامت و یا انعکاس ـ وقتی حجاب از چهرهٔ خورشید برطرف شده باشد ـ پس اگر هنگام برطرف شدن حجاب در آنجا جسمی براق باشد که از آن، نور خورشیدی را که بر وی می‌افتد به آن دیوار منعکس سازد، بر دیوار دو نور خورشیدی ـ استقامی و انعکاسی ـ می‌تابد و تابش نور انعکاسی، تابش نور استقامی را بر دیوار مانع نمی‌شود؛ قیاس چیزی را که ما در آن سخن می‌گوییم همین‌گونه است، ولی اجتماع دو نفس ممتنع است، پس تناسخ مطلقا ممتنع می‌باشد، خواه به‌گونهٔ صعود باشد و یا صعودی نباشد.

اما منع کلّی مقدمهٔ مذکور، یعنی فیضان امر بر (نفس) قابلِ انسانی از مبدأ در آغاز ـ هنگام استعدادش ـ مستند به این است که نفوس نباتات به حیوانات انتقال می‌یابد و سپس آنچه از نفوس که (از حیوان) رهایی می‌یابند به مرتبهٔ انسانی بَر می‌شوند؛ ساقط

و باطل است، زیرا این انتقال اگر به‌گونهٔ استکمال جوهری که در یک مادّه اتصال دارد باشد نه در مواد منفصل، مانند استکمالات صورت انسانی از مبدأ تکوّن و پدید آمدنش تا پایان تجردش، این همان‌طور که بدان اشاره کردیم تناسخ نیست، زیرا سخن در تعلّق نفس است از بدنی به بدن مباین دیگری، و این بدان‌جهت است که مادّهٔ نبات وقتی به‌حسب مزاج و استعدادش نفسی را درخواست دارد، بنابراین درخواست مادّهٔ انسانی با مزاج برتر و معتدل‌ترش برای نفس، سزاوارتر از بقیه است.

گفته نمی‌شود: چنین اولویّت‌هایی در عالم حرکات و اتفاقات پذیرفته نیست، برای‌اینکه بعضی از اشیاء را سبب‌هایی قَدری است که از شعور و آگاهی ما پنهان‌اند، زیرا اگر تمام مردمان گِرد آیند که بخواهند بدانند به چه مزاجی مغناطیس آمادگی و استعداد قوهٔ جذب و کشش آهن را پیدا می‌کند؟ نمی‌توانند؛ پس کسی نمی‌تواند بگوید: وقتی مغناطیس آمادگی و استعداد جذب و کشش آهن را دارد، پس مزاج انسانی به جذب و کشش آن سزاوارتر است ـ چون برتر است ـ و این به‌سبب پنهان بودن مرجع است.

چون گوییم: مزاج برتر کامل‌تر، درخواست نوع برتر کامل‌تر را دارد، و تفاوت برتری در وجود، به‌حسب درجات قرب و نزدیکی به مبدأ اعلا و دوری از مادّهٔ نخستین است، و هرچه که از حیث تجرّد شدیدتر و از جهت دور بودن از عوارض جسمی و لواحق مادّی بیشتر باشد، از حیث وجود کامل‌تر و نزدیک‌تر به کانون وجودی که خالی از آمیزش نقص و نیاز است می‌باشد، درحالی که جذب و کشش آهن از مراتب برتری و کمال نیست که در انسان بیشتر و از جماد سزاوارتر باشد.

اگر گویند: مزاج برتر وقتی درخواست نفس برترِ تمامی را کرد، یعنی نفسی که از درجات نباتی و حیوانی گذر می‌کند، لازم است که نفس تعلّق گیرنده همان نفسی باشد که از آن انتقال پیدا کرده است [1].

گوییم: این یک ادّعای بدون دلیل است، زیرا نفوس افلاک در نهایت برتری و

۱. یعنی ما معیار برتری و کمال را نزدیکی به حق می‌دانیم، و این منافی این است که مادّهٔ نبات قابل فیض جدید باشد و مادّهٔ انسان نباشد، پس اگر معیار کمال را در گذشتن از درجات قرار دهند گوییم: نخست آنکه ادّعای بدون دلیل است و دوم اینکه به‌گونهٔ اتصال حاصل است. «سبزواری»

شرف‌اند و هیچ نفسی از حیوان و انسان، بدان انتقال پیدا نمی‌کند [۱]؛ و اگر در گذشتن و انتقال را بپذیریم، لازم نمی‌آید از بدنی به بدن دیگر باشد، بلکه به‌واسطهٔ استکمالات ذاتی متصل می‌باشد، پس نفس انسانی که به حدوث مزاج انسان حادث است، از آنگاه که مَنیّ و جَنین است تا هنگامی که به مرتبهٔ انسانیت برسد، درجات نباتی و حیوانی را به‌گونهٔ استکمال طبیعی که در هردو ظرف مادّه و صورت و بدن و نفس حاصل است درمی‌نوردد، و پیش از این گفته آمد که استکمالات نطفهٔ انسانی و تحولاتش در اطوار و مراتب خلقت، یعنی جماد و سپس نبات و پس از آن حیوان و در پایان انسان، بدین‌گونه است نه آن‌گونه‌ای که همگان پندارند در اینجا کون بعد از فساد و فساد بعد از کون، از صورتی به‌صورت دیگری که از حیث وجود باهم تباین دارند می‌باشد، زیرا این همان‌طور که در بطلان تفویض و واگذاری فاعل طبیعی، تدبیرش را در مادّه به فاعل طبیعی دیگر ـ بر قیاس توارد فاعلهای مختار بر یک موضع در صنایعشان ـ گفته آمد نادرست است، و همان‌گونه که انتقال فعل طبیعی از یکی از دو فاعل طبیعی به فاعل دیگر محال است، همین‌طور انتقال یک فاعل از فعل طبیعی به فعل طبیعی دیگر که با اوّلی مباینت دارد، بدون اینکه جهت اتحادی بین آن‌دو باشد محال است، و این مراد از تناسخ است، پس محال می‌باشد.

حجت عام دیگری: و آن اینکه: نفس وقتی بدن را رها کرد، لحظهٔ مفارقتش از بدن اوّل، غیر لحظهٔ اتصالش به بدن دوم می‌باشد، و بین هریک از دو لحظه، زمانی است، پس لازم می‌آید هنگامی که بین دو بدن بوده، از تدبیر معطّل بوده است، درحالی که تعطیل محال است؛ (گوییم:) این بنابر روش و نظر ما تمام است که: نفسیّت نفس عبارت از گونه و نحوهٔ وجود خاصش می‌باشد و مانند اضافه‌ای که عارضش می‌گردد نیست.

اما حجت خاص بر ابطال انتقال در جهت نزول، و آن اینکه: اگر آنچه را که می‌گویند درست باشد، لازم می‌آید که «وقتِ» هر فساد بدنِ انسانی به «وقتِ» کون بدن

۱. یعنی بنابر مشهور بین حکما. و اینکه در شرح حکمت‌الاشراق قولی را نقل کرده که نفوس کاملان پس از مفارقت از زمین به آسمان انتقال پیدا می‌کنند، و نفوس آسمانی از آسمان به عالم عقل ـ بر تعاقب و پی‌درپی هم آمدن ـ در زمانها و قرون متمادی انتقال می‌یابند «سبزواری»

حیوان صامتی متصل باشد، درحالی که لازم باطل است و همین‌طور ملزوم هم باطل خواهد بود.

اما بیان ملازمه: چون معتقداند اولین منزل نور اسپهبدی ـ یعنی جوهر مجرد نفسی ـ صیصهٔ انسنی ـ یعنی بدن انسانی ـ است که از حیث قوا و آلات، تامّ و کامل آفریده شده است، و این نزد آنان باب‌الابواب است، به‌جهت حیات تمام ابدان عنصری، زیرا حیات تمام حیوانات زمینی بستگی به انتقال نفوس انسانی بدان دارد، پس نزد اینان ـ یعنی یوذاسف تناسخی و حکمای بابِل و فارس که پیش از او بوده‌اند و مشهور است ـ هیچ حیوانی غیر از انسان نمی‌باشد، جز آنکه بعضی نسخ شده‌اند و بعضی باقی مانده‌اند و باقی هم در عالم غرور (دنیا) ـ اگر از ناقصان باشند ـ نسخ می‌شوند و یا به عالم نور بَر می‌شوند ـ اگر از کاملان باشند، پس هر خویی که بر جوهر نطقی غالب باشد و هر هیئت و شکلی ظلمانی که در نفس تمکّن و جاگیر شده و بدان آرام گرفته، لازم است که پس از فساد و تباهی بدنش، به بدنی که با آن هیآت ظلمانی مناسبت دارد، یعنی حیوانات واژگون سر (چهارپایان) انتقال پیدا کند.

زیرا هر خویی را بدنهای انواعی از حیوانات است که با آن خو مناسبت دارند، و لکلّ بابٍ منه جزء مقسوم، یعنی: به هر دری پاره‌ای از آنها تقسیم شده‌اند (۴۴ ـ حجر) یعنی نزد آنان برای هر بدنی از ابدان حیوانات که عبارت از درهای دوزخ‌اند بخش مخصوصی از خو و خُلق است که بدان نوع حیوان تعلّق دارد، زیرا دو نوعِ خوک و مورچه، اگرچه هردو در خوی حرص و آز با هم اشتراک دارند، ولی حرص مورچه مانند حرص خوک نیست، و همین‌طور حرص بعضی از اشخاصِ هر نوعی از آنها مانند حرص باقی نمی‌باشد، دیگر خوهای نکوهیده و اختلافشان را از جهت شدت و ضعف و در تک بودن و ترکیب داشتن ـ چنانکه به‌زودی بیان مفصلش خواهد آمد ـ بر این قیاس کن، بنابراین اختلاف حیوانات در حقایق (ماهیات) به‌واسطهٔ اختلاف مردمان است در خوهای نیک و نکوهیده، و در شدت و ضعف و اختلاف ترکیب آنها، زیرا تمام خوها از سر منزل نخست و باب‌الابوابی که انسان است بدانها وارد شده است، زیرا اینها نخست در او (انسان) موجود بوده و از وی به‌سبب انتقل جوهر نفسش که موصوف بدان خوها بوده ـ بدون هیچ متوقف گشتنی در بین ـ به آنها سرایت کرده است.

اما بطلانِ لازم از دو وجه است:

اوّلی آنکه: ظهور عدم علاقهٔ لزومی است که موجب اتصال «وقت» فساد بدن انسانی به «وقت» کونِ بدن حیوانی صامت می‌باشد و منع آن مستند است به اینکه این امور، با هیآت و شکل‌های فلکی که از ما پنهان‌اند ضبط اند، چنانکه در زیان بعضی، سود بعض دیگر لازم می‌آید، یعنی مال بین آن‌دو معطل و از روی دشمنی و مکابره باقی نمی‌ماند، زیرا مبنایش تنها احتمال بعید است و چنین احتمالات بعیدی درخور اعتقاد و برهان نیست، و با پذیرفتن آن هیچ‌کس را اعتمادِ حکم بر دو امر به ملازمه و بر دوتای دیگر بر عدم ملازمه، باقی نمی‌ماند.

دومی آنکه: بنابراین امر لازم می‌آید که شمار کاینات ـ از ابدان حیوانی ـ بر شمار فاسدات ابدان انسانی باشد (یعنی شمار کون برابر شمار فساد باشد) زیرا اگر نفوس بر ابدان فزونی پیدا کنند، شماری از آنها بریک بدن جمع می‌آیند، و اگر همدیگر را مانع نشوند و دفع ننمایند، در آن‌صورت یک بدن را چندین نفس خواهد بود، و بطلان این امر روشن است، و اگر همدیگر را مانع شوند و دفع نمایند، تمام و یا بعضیشان معطل باقی می‌مانند، درحالی که در وجود، معطلی نیست، و اگر ابدان بر نفوس فزونی بیابند، اگر یک نفس به بیشتر از یک بدن تعلّق گیرد، لازم می‌آید که یک حیوان به‌عینه غیرخودش باشد، و اگر تعلّق نگیرد، اگر برای بعضی از آن بدنها نفوس جدیدی حادث شده و برای بعض دیگر نفوسی مسخ شده، این ترجیح بدون ترجیح‌دهنده است، و اگر برای بعضیشان نفسی حادث نشده، بعضی از بدنهایی که مستعد و آمادهٔ پذیرش نفس جدیدند، بدون نفس باقی می‌مانند، و تمام اینها محال است.

اما بطلان تالی: زیرا کاینات گاهی بیشتر از فاسدات‌اند، برای‌اینکه در یک روز آنچه از مورچه تولد می‌یابد به‌قدری زیاد است که قابل مقایسه با انسانهایی که در سالهای گوناگون می‌میرند نیست، تاچه رسد به مردگان از صاحبان حرص در آن روز! و گاهی هم فاسدات بیشتراند، چنانکه در بیماری وَبا که فراگیر است و طوفان که همه را در کام خود در می‌کشد این‌گونه است.

از این اشکال پاسخ داده شده که: ما نمی‌پذیریم که شمار کاینات بیشتر از فاسدات است، این درصورتی لازم می‌آید که تولّد هر مورچه‌ای در یک روز، به‌سبب انتقال نفس

حریصی باشد که در آن‌روز مُرده و بدو انتقال پیدا کرده است و این غیر لازم است، چون جایز است که به‌سبب انتقال نفس حریصی باشد که در هزاران سال پیش مُرده و ابدان بسیاری را درنوردیده تا به این مورچه رسیده است، زیرا نفس حریص به بدن مورچه‌ای که در مرگ اول است ملحق نمی‌شود، بلکه پس از مرگهای فراوان بدان الحاق می‌گردد، زیرا هرکس که در او هیآت پست و تباه است، پس از جُدایی، به بزرگترین بدن حیوانی که با قویترین این هیآت مناسبت دارد تعلّق می‌گیرد و سپس از بزرگتر به متوسط تر و از آن به کوچک‌تر تنزل پیدا می‌کند تا این هیآت پست و تباه زایل گردند، سپس به بزرگترین بدنی که مناسب هیئتی که در قوه بعد از هیُئت نخستین است تعلّق گرفته و درجه درجه فرود می‌آید تا آنکه تمام آن هیآت نابود گردند، در این هنگام عالم کون و فساد را به علّت زایل شدن علایق و وابستگیهای بدنی ظلمانی و هیآت پست و فاسد جسمانی رها کرده و به نخستین منزل بهشت تعلق می‌گیرد.

و نیز نمی‌پذیریم که فاسدات بیشتر از کاینات است، زیرا این هنگامی لازم می‌آید که جایز باشد دسته‌ای از نفوس حیوانات از ابدانشان به ابدان انسان‌ها بَر شود، تا دشواری انطباق شمار بسیاری از ابدان حیوانات بی‌شمارِ کوتاه عمر ـ مانند ابدان مگس و پشه و ساس و حشرات و امثال اینها ـ لازم آید، چون اینها با کمترین سردی و یا گرمی و یا بادی می‌میرند، و شمار فراوانی از این حشرات که در هر لحظه فاسد می‌شوند به قدری است که از انسان ـ جز در هزاران سال ـ تکوّن نمی‌یابد.

گفته نمی‌شود: وقتی بیماری وَبا فراگیر می‌شود و یا طوفان کلّی می‌آید، هر صاحب نفسی را می کُشد، پس زیادی فاسد بر کاین لازم می‌آید.

چون گوییم: وقوع این امر معلوم نیست، زیرا وَبای فراگیری که همهٔ اصناف حیوانات و تمام نواحی را شامل شود، به‌طوریکه اصلاً حیوانی باقی نماند، امری یقینی نیست، ولی وجود وَبا در بعضی از نواحی زمین ـ غیر ناحیهٔ دیگر ـ یقینی است، و سخن در طوفان هم این‌گونه است، زیرا از این امر هم لازم نمی‌آید که فاسد از انسان، بیشتر از کاین از حیوان باشد، زیرا جایز است که به اِزای آنچه از وی فاسد شده، کایناتی از حیوانات دریایی مانند ماهی و غیر آن، و یا جانورانی خاکی مانند کرم و امثال آن باشد، و شگفت نیست که هر گروهی از صاحبان حرفه و پیشه‌های دنیایی را اُمّتی از حیوانات

صامت دریایی و زمینی باشد که از حیث شکل و خو و زندگی، به آنان شباهت داشته باشند، مانند سپاهیان تُرک که خو و زندگیشان به خو و زندگی درندگان شباهت دارد، از این‌روی نفوس این گروه پس از مرگشان به بزرگترین نوع از درندگان انتقال یافته و سپس از آن به نوع متوسط تر ـ بر مراتب فراوان ـ و بعد از آن به نوع کوچکتر ـ در روزگاران دراز ـ انتقال می‌یابد تا آنکه از آنها آن هیآت پست و تباه زایل گردد، در این هنگام به عالم بهشت ـ همان‌گونه که گفته آمد - بَر می‌شوند.

گویم: عمده و اصل در بطلان تناسخ از جهت نزول، ملاحظهٔ این است که موجودات صوری مانند طبایع و نفوس، رو به‌سوی غایات وجودی خود که آنها را از قوهٔ استعدادی به فعلیت خارج می‌گردانند دارند، و نفس مادام که در بدن خودش است، به جوهر و فعلیتش فزونی یافته و آهسته‌آهسته از حیث وجود شدیدتر و از جهت تحصل قوی‌تر می‌گردد، خواه از نیکبختان در نشأهٔ دیگر باشد و یا از اشقیاء، و قوهٔ وجود، موجب استقلال در تجوهر و بی‌نیازی از محل و یا متعلّق به محل می‌شود، به‌طوری که متصل، منفصل می‌گردد و مقارن، مفارق می‌شود، بنابراین بودنِ نفس انسانی هنگام حدوثش در بدن، به‌گونه‌ای که از حیث ذات مجرّد باشد و از جهت فعل مادّی و هنگام فساد بدن، از حیث ذات و فعل هردو مادّی گردد ـ چنانکه از سخن آنان در نفوس اشقیا لازم می‌آید ـ یعنی پس از فساد بدن، نفسی حیوانی شده و از حیث ذات و فعل غیر مجرّد می‌گردد ـ چنانکه رأی و نظر آنان است ـ چیزی [۱] است که برهان بر تباهی آن حکم می‌کند و برخورد با آن گفتار دارد که: اشیاء را غایاتی ذاتی است و آنها به‌حسب غایات زمانی خواهان کمالاتشان‌اند و با غریزه و سرشتشان مشتاق غایات خویشند؛ پس این حرکت رجوعیِ در وجود، یعنی از قوی‌تر به ناقص‌تر و از شدیدتر به ضعیف‌تر ـ به‌حسب ذات ـ جِداً ممتنع و محال است.

اگر گویی: حیوانِ ناقص گردیدنِ انسان، لازم نیست که به‌حسب حرکت ذاتی باشد، بلکه بسا که از جهت قسر و زور و اجبار باشد.

گویم: این از دو وجه جایز نیست:

اول آنکه: چنین اشیائی دائمی و اکثری نیستند ـ چنانکه در جایش بیان شده است ـ

۱. این خبر چهار سطر بالاست که بنابراین بودنِ... «م»

و آنچه را که از انتقال نزولی قایلند، در بیشتر افراد نفوس انسانی می‌باشد، درحالی که نزد آنان، صاحبان ترقی و بَرشدگان به ملکوت اعلا اَندکند، چنانکه شمار مقربان، یعنی کاملان در علم هم نزد ما اندک‌اند.

دوم آنکه: این حرکتِ وجودیِ استکمالی [1]، برخورد با آن (حرکت ذاتی) ـ مادام که وجود موضوع قسر قاسر باشد ـ ندارد و اجبار و اتفاقی ـ جز قواطعی که موجب عدم و هلاک و انقطاع‌اند ـ نمی‌باشد، در این هنگام است که شئی را حرکت و استکمالی غیر آنچه که در زمانِ کون حاصل کرده است باقی نمی‌ماند، نه انحطاط و نزول از آنچه پیش از این بوده است.

اگر گویی: وقتی تمام نفوس بَرشونده و مترقی هستند و رو به‌سوی کمال وجودی دارند ـ حتی فاسقان و جاهلان و فرومایگان ـ بنابراین معنی شقاوت اخروی چیست؟

گویم: منشاء شقاوت نیز نوعی از کمال است، چون نفس، اگرچه نوعی از استقلال وجودی دارد، ولی چون در این نشأه به افعال و اعمالی زشت، خواه شهوی باشد و خواه غضبی خو گرفته است و در او عقاید فاسد جاگیر شده، بنابراین هنگام خروجش از دنیا و برطرف شدن پرده از دیده‌اش، بدانچه از عادات و خوهای بد که پیروی کرده و شوقی که به خواستهای پست دنیایی داشته، و نیز به اعتقادات فاسد و نادانیهایی که در او راسخ و پابرجا شده، عذاب و شکنجه خواهد شد.

توضیح آنچه بیان داشتیم اینکه: هیچ نفس انسانی نیست مگر آنکه پس از مرگ طبیعی و رهائیش از این بدن دارای وجود استقلالی می‌باشد، و به‌حسب آنچه از اعمال و افعال که منتهی به خوها و مَلکات می‌شود، نوعی تحصّلِ در وجود و فعلیّت دارد، خواه آن خوها خوهای نیک مَلکی باشد و یا شیطانی و یا درنده خویی و یا حیوانی، و

۱. این حرکت ذاتی و تجدد جوهری، قسر و مانع را نمی‌پذیرد، چون «مافیه‌الحرکة» در آن، مانند موضوعش نفس ذات شئی است، پس هنگام منع و قسر، چیزی باقی نمی‌ماند.

بدان که مصنف قدس‌سره بسیار در امثال این مقام می‌گوید: قسر دائمی و اکثری نمی‌باشد، پس ناگزیر باید شئی به غایت و ملایم ذاتش برسد. درحالی که در اینجا از سخنش بیرون رفته و گفته: اصلاً در حرکت وجودی قسری نیست؛ توفیق بین سخن او اینکه: اثبات نوعی از قسر به اعتبار اصل طبیعت نوعی و سلب آن است رأساً، به اعتبار ماهیت موجودِ شخصی، و اینکه این تجدد، ذاتی این وجود است ـ مادام که این وجود و ذاتی ملائم‌الذات‌اند ـ و یا قسر به اعتبار حرکات عرضی است نه جوهری. «سبزواری»

چون نفس انسانی در مدّت زمانی که عنصری بوده و حیاتش حیات طبیعی و نشأه و عالَمش دنیوی، از قوهٔ هیولانی که در اصل این فطرتش است خارج شد و به‌حسب آنچه از مَلکات که برایش حاصل آمده بالفعل گردید، به‌صورت یکی از این اجناسی که تحت آن جنس، انواع فراوانی می‌باشد مصوَّر می‌گردد ـ مصوَّر شدنی که نه طبیعی است و نه مادّی ـ چون آن پس از انقطاعش از دنیا، صورت بدون مادّه و فعل بدون قوه می‌گردد ـ خواه نیکبختِ سعید باشد و خواه بدبختِ شقی ـ از لوازم خوهای شریف خود و نتایج اعمال نیک خویش برخورداری می‌یابد و یا اینکه به لوازم خوهای پست و تباه خود و نتایج اعمال زشت خویش عذاب و شکنجه می‌شود.

اگر گویی: هرصورتی که بدون مادّه باشد عقل محض است، بنابراین در عالم قدس، جوهری کامل می‌باشد، در این‌صورت چگونه در زمرهٔ اشقیا است؟

گویم: مادّه عبارت از محلّ انفعالات و حرکات امور کاین فاسد است، و تجرّد داشتن از آن مطلقا، مستلزم تجرّد از مقادیر و ابعاد ـ آن‌گونه که در صور عقلی است ـ نمی‌باشد، اما ابدان اخروی که مناسبت با خوهای نفوس دارند، آنها مادّهٔ این نفوس و حامل قوهٔ کمالات و هیآت آنها نیستند، بلکه آنها اشباحی ظلی (سایه‌وار) و قالب‌هایی مثالی‌اند که وجودشان برای نفس، مانند وجود سایه است نسبت به صاحب سایه، چون از آن نفوس، فقط از جهات فاعلی و حیثیات ایجابی حاصل شده‌اند نه به‌حسب جهات قابلیّت و حرکات مادّی، و هرگاه که از نفس به‌حسب جهات فاعلی و هیآت نفسانی حاصل شود، این چیز مادّه آن (نفس) نبوده و بدنی همانند این بدن ـ که نفس بدان تعلّق تدبیر و تحریک دارد ـ نمی‌باشد، بلکه از امور لازم آن (نفس) است، و وجودش از آن (نفس) مانند وجود سایه است نسبت به صاحب سایه، زیرا صاحب سایه به سایه‌اش استکمال نمی‌یابد و از آن منفعل نمی‌گردد و به‌سبب آن از حالش تغییر نمی‌یابد، و بلکه اصلاً بدان (سایه که عبارت از بدن است) توجه و التفاتی ندارد.

این احکامی که طرفداران تناسخ پنداشته‌اند برای نفس ثابت است و موجب انتقالش به بدن عنصری دیگر شده و پس از انتقالش برایش حاصل است، بدانچه ما ثابت کردیم که هر نفسی در طی مدت زمان حیات طبیعیش به‌وجودِ خود، ذاتی مستقل می‌گردد و به‌وجود دیگری غیر این وجود طبیعی مادّی موجود شده و نوع

دیگری می‌شود که به‌حسب حقیقتِ باطنی، متحصَّل بالفعل می‌گردد؛ نقض و باطل می‌شود.

اگر گویی: آیا انسان یک نوع نیست؟ و تمام افراد نفوس بشری افراد یک نوع نیستند؟ بنابراین چگونه انواع بسیری از حیوانات مختلف و غیر مختلف ـ خواه در اینجا و یا در نشأهٔ دیگر ـ می‌گردد؟ آیا این جز قلب ماهیت که محال است نمی‌باشد؟

گوییم: انسان طبیعی، نوعِ واحدِ حقیقی است، همین‌طور نفوس بشری از جهت این وجود تعلّقی، نوعِ واحدند، چون آن (نفس) مبدأ فصل او که مقوِّم ماهیتش است می‌باشد، و آن مفهوم ناطق است که محصل جنسش که عبارت از جسم نامی حسّاس است می‌باشد، و معنی ناطق چیزی است که دارای قوهٔ ادراک کلیات باشد و آن در تمام افراد یکسان است، پس این نفس اگرچه صورت این نوع طبیعی و تمام آن است، ولی به‌عینه جوهری است که به‌حسب وجود غیر طبیعی دیگر، قابل و پذیرای صوری که از جهت نوع مختلف و گوناگون‌اند می‌باشد، چنانکه هیولای عنصر نخستین، در ذاتش واحد است، ولی از حیث انواع ـ به‌حسب آنچه در این وجود طبیعی از قوه به فعل خارج می‌گردد ـ بسیار است و هیچ منافاتی بین وحدت و کثرت آن از دو جهت نمی‌باشد، حال نفس هم این‌گونه است.

خلاصه آنکه: انسان نوعی طبیعی است و مرکب از مادّهٔ عنصری، دارای مزاج معتدل بشری و (مرکب) از صورت کمالی، یعنی نفسی که تعلّق بدو دارد و حافظِ مزاجش و فاعلِ افعال و اعمالی که بدو اختصاص دارد می‌باشد، و او را ماهیتی نوعی محصَّل، از جنس قریب او است که از مادّه‌اش اخذ شده، و فصل قریبی که از صورتش ـ یعنی نفسش ـ اخذ شده است و آن (نفس) کمال اوّل برای جسم طبیعیش ـ از جهت آنچه از افعال خاص را بدان انجام می‌دهد و اوائل کلّیات را ادراک می‌نماید ـ است، بنابراین نفوس انسانی به‌حسب این وجود و این نشأه، مندرج در تحت نوع واحد حقیقی‌اند، از این‌جهت همگیشان متماثل و همانند یکدیگراند، ولی به‌حسب این وجود، قابل و پذیرای هیآت و ملکات نفسانی‌اند که آنها را از قوه به فعل ـ در وجود دیگری از جهت افعال و اعمال مختلفی که از آنها در این وجود صادر می‌شود ـ خارج می‌نماید، هر دسته و صنفی از آنها، مناسب نوع دیگری از این هیآت باطنی می‌باشد، و چون آن

هیآت مختلف، در افراد نفوس متمکّن و جاگیر شد، نفوس در آنها از قوه به فعل خارج شده و با آنها اتحاد پیدا کرده و به‌صورتی دیگر مصوَّر می‌گردند و به‌واسطهٔ آنها وجود دیگری غیر از این وجود، در نشأه و عالَم دوم می‌یابند، و نفوس ناگزیر انواعی مختلف و حقایقی مخالف هم می‌گردند و به صوری مَلکی و یا شیطانی و یا حیوانی و یا درنده که از حیث اَشکال و هیآت غیر یکدیگراند ـ در آن نشأه نه در این نشأه دنیایی ـ مصوَّر می‌گردند، چون تناسخ همان‌گونه که گفته آمد محال است.

این مذهب، یعنی اینکه نفوس انسانی در اوایل فطرتشان یک نوع‌اند و در فطرت دوم انواع و اجناس فراوانی می‌گردند، اگرچه از هیچ‌یک از حکما شهرت نیافته، ولی چیزی است که آن‌را خداوند متعال الهامـمان کرده و برهان بر آن استوار است و قرآن تصدیقش می‌کند، مانند بیان الهی که: کان الناس امة واحدة فاختلفوا، یعنی: مردمان در آغاز یک امّت بودند آنگاه مختلف شدند (۱۹ ـ یونس) و فرمود: تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتی، یعنی: آنان را جمعشان پنداری اما دلها (یعنی نفوسشان) پراکنده است (۱۴ ـ حشر) و فرموده: الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات، یعنی: خداوند کارساز کسانی است که ایمان آورده‌اند و از تاریکیها به نورشان می‌برد کسانی که کافر شده‌اند یارانشان طغیانگرانند که از نور به تاریکیشان می‌برند (۲۵۷ ـ بقره).

و آنچه دلالت دارد که نوع دانشمندان از بشر، با غیر خودشان مباینت دارند بیان الهی است که فرمود: و من الناس والدواب و الانعام مختلف الوانه کذلک انما یخشی‌الله من عباده العلماء، یعنی: آدمیان و جانوران و چهارپایان را به رنگهای مختلف پدید آورد، همین‌طور از جملهٔ بندگان خدا فقط دانایان از او بیم دارند (۲۸ ـ فاطر) پس نفس مادام که بالقوه و در آغاز فطرت است، امکان اکتساب و فراگرفتن هر مرتبه و مقامی را که می‌خواهد ـ به‌جهت داشتن استعداد اصلی و پیش از بالفعل گردیدن چیزی از اشیاء متحصّل او ـ دارد، اما وقتی به‌صورت باطنی مصَور گردید و فعلیّتش استحکام یافت و استواری پیدا کرد و جاگیریش در نفس قوی شد و نفس بر آن مرتبه استقرار پیدا کرد، از وی، استعداد انتقال از نقص به کمال و دگرگونی از حالی به حال دیگر باطل می‌گردد، زیرا این (گونه) رجوع و بازگشت از فطرت دوم به فطرت نخستین ـ همان‌گونه که گفته

آمد ـ ممتنع و محال است و بازگشت به مرتبهٔ خاکی و هیولا، آرزوی امری محال است و محال، مقدور او (تعالی) نیست.

حکمتی عرشی

نفس انسانی را سه نشأهٔ ادراکی است:

نشأهٔ نخستین عبارت از صورت حسی طبیعی است و مظهر آن حواس پنجگانهٔ ظاهری می‌باشد و بدان، دنیا گفته می‌شود ـ به‌جهت «دُنوّ ـ نزدیک بودن» آن و نزدیکیش به‌سبب تقدّمش بر دو نشأهٔ دیگر ـ و بدان عالم شهادت هم گفته می‌شود، چون مشهود به حواس است و بدی‌ها و خوبیهایش برای هر فردی معلوم است و نیازی به بیان ندارد، در این نشأه هیچ موجودی خالی از حرکت و استحاله و دگرگونی نیست و وجود صورتش از وجود مادّه‌اش منفک و جُدا نمی‌شود.

نشأهٔ دوم عبارت از اشباح و صوری است که از این حواس (پنجگانهٔ ظاهری) غایب و پنهان‌اند و مظهر آن حواس باطنی می‌باشد و بدان، عالم غیب و آخرت گفته می‌شود، به‌واسطهٔ مقایسه‌اش با اوّلی؛ زیرا آخرت و اُولی، از باب مضاف‌اند، از این‌روی هیچ‌یک از آن دو جز با دیگر دانسته نمی‌شود ـ مانند دو مضاف ـ چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید؟ (۶۲ ـ واقعه) و آن نشأه تقسیم به بهشت، که سرای سعدا و نیکبختان، و دوزخ که جایگاه اشقیا و بدبختان است می‌گردد، و مبادی نیکبختیها و سعادات و بدبختیها و شقاوات در آن‌دو است که عبارت از مَلکات و خوهای نیک و تباه است.

نشأهٔ سوم نشأهٔ عقلی است و آن عبارت از سرای مقربان و منزل عقل و معقول است و مظهرش قوهٔ عاقلهٔ انسان است ـ وقتی که عقل بالفعل می‌گردد ـ و آن جز خیر محض و نورِ صِرف نمی‌باشد، بنابراین نشأهٔ نخستین محلّ قوه و استعداد و کشتزار تخم ارواح و رویش نیّات و اعتقادات می‌باشد، و هریک از دو نشأهٔ دیگر، سرای تمامیّت و فعلیّت و حصول نتایج و دِرو کردن کاشتها است.

پس از اثبات این مطلب، اگر نفس دارای قوهٔ استعدادی نباشد و از صور و اوصاف

و مَلکات نفسانی ـ جز در آغاز وجود دنیایی و مبدأ فطرت اصلیش پیش از اینکه قوهٔ هیولانی نفسانیش به فعلیّتِ آراء و مَلکات و خوها خارج گردد ـ ساده و صاف باشد، امکان ندارد که پس از خارج شدن چیزی از آنها از قوه به فعلیّت دوباره قوهٔ استعدادی به‌حسب فطرت دوم ـ درحالی که در این عالَم است ـ برایش تکرار پذیرد و قوهٔ دیگر برای تعلّق به مادّهٔ حیوانی دیگر تکوّن یابد، زیرا عارض شدن حالت هیولانی جز به‌واسطهٔ انخلاع و جابه‌جا شدن از تمام اوصاف و مَلکات باطنی امکان‌پذیر نیست، و این با محال بودنش، منافی مذهب و نظریهٔ آنان است که گویند: انتقال نفوس به‌واسطهٔ هیأت پست و تباهشان به ابدان حیوانات دیگر می‌باشد.

اما حجت خاص: به‌واسطهٔ ابطال انتقال از جهت صعود است و آن اینکه: حیوان صامت اگرچه نفس مجرّد ندارد و بلکه نفسش منطبَع است، با این‌همه انتقالش از بدنی به بدن دیگر ـ از آن‌جهت که جوهری ناعتیِ انطباعی است ـ محال می‌باشد، و بر محال بودن انتقال در منطَبَعات ـ خواه اعراض باشند و خواه صور ـ برهان اقامه شده است، و اگر نفسش مجرّد باشد، از کجا برایش کمال و ترقی به رتبهٔ انسان حاصل می‌شود؟ در صورتی که وی را از آلات و قوا جز آنچه که مبادی آثار و افعال هیولانی و علاقه‌های زمینی از شهوت و انتقام، که هردو کمال نفوس جنبندگان و چهارپایان است نمی‌باشد، و این دو، دو اَصل بزرگ برای جِرم داشتن و فرورفتن در اجساد می‌باشد، زیرا چیزی از این دو وقتی بر انسانی که اشرف موجودات است غلبه یافت، موجب می‌شود که درجه‌اش به نوع نازلِ حیوانی که با آن خو مناسبت دارد فرود و انحطاط یابد، خواه در این نشأهٔ دنیایی باشد، البته اگر انتقال ـ آن‌گونه که طرفداران این نظریه می‌پندارند ـ درست باشد، و یا در نشأهٔ آخرت باشد، چنانکه نزد مکاشف، محقق و ثابت است و نزد اهل حقیقت، بطلان انتقال واضح، و چون مقتضی غلبهٔ شهوت و غلبهٔ غضب، شقاوت نفس و هبوط نشأه‌اش و فرودآمدنش به مراتب حیوانات صامتی است که کمالشان در کمالِ یکی از این دو قوه است، بنابراین محال و ممتنع است که وجود این دو قوه و افعال آن‌دو، منشاء بَر شدن نفوس، از درجهٔ حیوانیت و درندگیشان به درجهٔ انسانی که کمال نفسش در شکست این دو قوه است باشد.

اما آنچه گفته شده که در حیوان ـ مثلاً مانند اسب ـ چیز ثابتی هست که در تمام

عمرش می‌باشد، و عضوی از اعضای بدنش نیست مگر آنکه تحلیل و تحلّل در آن، به‌جهت حرارت غریزی و حرارت غریب داخلی و خارجی از هوای محیط ـ اگرچه خرده خرده باشد ـ هست، و کسی را نرسد که گوید: اسب بودن این اسب و نفسش، در انتقال و تبدل است، چون نفسش را ادراکات کلّی است، زیرا مشاهده می‌کنیم وقتی یکی از آنها را با چوبی بزنند و پس از چندی در جلوی او چوبی را تکان دهند فرار می‌کند، اگر در ذهنش معنیِ کلّیِ مطابقِ با زدنِ از آن نوع باقی نمانده بود فرار نمی‌کرد [1]، و چون اعاده و بازگردانیدن عین زدن گذشته ممتنع و بلکه بازگردانیدن همانندش ـ نه عینش ـ هم محال است، بنابراین ادراکش به‌معنی جزئی نمی‌باشد، سپس ما این حیوانات را با اشتراکشان در حیوانیت، مشاهده می‌کنیم که در دوری و نزدیکیشان به عالم انسانی مختلف‌اند، به‌طوری که بعضیشان درنهایت قرب به افق انسان‌اند، مانند میمون که شکل افعال او (انسان) را درمی‌آورد و طوطی که صدای وی را تقلید می‌کند، بنابراین در بعضی از آنها نوعی از قوهٔ عملی نزدیک به عقل عملی است [2] و در بعضی دیگرشان نوعی از قوهٔ عملی نزدیک به عقل نظری است، سپس (گوییم:) شگفتیهای حالات بعضی از حیوانات و مَلکاتشان ـ مانند تکّبر شیر و کینهٔ شتر و هندسهٔ خانه‌سازی زنبور عسل و سماع (رقص) شُتر که خواستهایش را فراموش می‌کند ـ گواه بر این امر است که آنها را نفوسی غیرمنطبَع است و سزاوارند که به افق انسانی بَر شوند؛ خلاصه آنکه آنها را به‌حسب غرایزشان می‌بینیم که روبه سوی کمالی دارند و به جانب غایتی بَر می‌شوند، پس اگر بَر شدن به غایتی است، نخست به انسانیّت است و سپس به مَلَکیّت، و اگر آنها را در توجّه غریزیشان غایتی نیست، در این‌صورت بازداشتن مستحق و سزاوار را از کمالش، شایستهٔ جُود و بخشش الهی نیست.

۱. این استدلال جداً سخیف و سست است، چون اینجا شق سومی هست و آن اینکه فرار از صورت محفوظ در خیالش می‌باشد و آن جزئی است، و دَردِ آن در بسیاری از احکام ذاتی و عرضیش مطابق با صورت خارجی است،... و اگر حیوان کلی را تصور کرده چرا متفکر نباشد و به فکرش علمی را کسب نمی‌کند؟ زیرا ریسمان چهارپا را وقتی به میخ طویله بستی و ریسمان بر پایش پیچید، می‌بینیم که پایش را با چنان قوه و شدتی می‌کشد که نزدیک است مفاصلش از هم جدا شود، درحالی که صدها بار بر این جهت پیچیده شده و در هر باری رهایی یافته. با این‌همه تاکنون علمی از جهت خلاص از آن به فکرش نرسیده است.... «سبزواری»

۲. در نسخه چاپ سنگی: در بعضی از آنها نوعی از قوهٔ عملی نزدیک به عقل عملی است. نمی‌باشد «م»

پاسخ آنکه: هر نوع از حیوانات و بلکه نباتات را فرشته‌ای است که آن نوع را به ویژگیهای افعال و کمالش راهنمایی می‌کند و بدان، نوعی اتصال دارد و این همان است که فارسیان «ربّ صنم ـ رب‌النوع» می‌نامند و ما راه اثبات صور مفارق طبایع مادّی را روشن و آشکار ساختیم و آن اینکه: هر نوع از انواع اجسام طبیعی را جوهری است که مقوِّم وجود آن (نوع) می‌باشد و برای افراد ماهیت آن نوع اَصل است و بدانها عنایت و توجه دارد، و اختلاف آنها در شرف و پستی به‌جهت اختلاف مبادیِ مفارقِ نوریِ آنها در شدت نوریّتشان و ضعف و نزدیکی و دوری آنها از نورالانوار می‌باشد.

اما بنابر روش و اسلوب مشائیان: شگفتیهای ادراکات بعضی از حیوانات و گوناگون بودن حرکاتشان، با کمک و یاری قوای طبیعی فلکی و الهامات آسمانی می‌باشد، و جایز است که از یک قوهٔ جِرمی، به مناسبات مزاجی حرکاتی ادارکی صادر گردد، مانند حال شتر در لذت بردن از شنیدنیها.

گویم: بنابر تقدیر اینکه آنها را نفوسی غیرمنطبَع در مادّه باشد و روبه سوی کمالی داشته باشند، لازم نمی‌آید که کمال آنها کمال عقلی باشد تا دخول آنها درباب انسانیّت و بَر شدن نفوسشان به‌حسب هویات شخصیشان به عالم عقل لازم آید، با اینکه بسیاری از مردمان هستند که آنان را در نشأه و عالم آخرت درجهٔ عقلی نیست، ولی لذات خیالی و خوشی‌های حیوانی و سعادت‌های پنداری هست که اینها دربارهشان غایت قصویٰ و کمال مطلوب می‌باشد، چون اینان را شوق به امور عقلی و بهره‌ای از ملکوت اعلا نیست، و هر صاحب نفسی را نرسد که رو به‌سوی غایت عقلی و کمال مطلق داشته باشد، و توجه و روبه سوی یک کمال داشتن، موجب دخول درباب انسان نمی‌شود و از آن، منع از کمال هم لازم نمی‌آید، زیرا منعِ مستحق از چیزی که به‌خصوصه درخور آن است و از کمالی که سزاوار حالش است ـ مانند کمال مطلق و خیر محض ـ از محالات است، چون بسا هست که مناسبش نیست و آمادگیش را، نه به شخصش و نه به‌نوعش ـ مانند انسان ـ ندارد.

سپس گرفتیم که پذیرفتیم آنها را استعدادی به‌سوی کمالِ عقلی هست، ولی نمی‌پذیریم که آن استعداد درخواست گذر بر درجهٔ انسانیت و درگذشتن از آن را دارد، زیرا راههای به‌سوی خداوند و به سرای ملکوتش منحصر در یک باب نیست، چنانکه

می‌فرماید: لکل وجهة هو مولیها، یعنی: هر گروهی را جهتی است که رو سوی آن دارند (۱۴۸ ـ بقره) و فرمود: ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم، یعنی: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه خداوند از موی پیشانیش گرفته است که پروردگار من بر راه مستقیم است (۵۶ ـ هود) و این صراط انسان است که منتهی به محمد، صلی‌الله علیه و آله و تمام انبیا و آل او علیهم‌السلام که پویندهٔ آن راه به‌سوی پروردگاراند می‌شود، و آن اسم «الله» است که جامع تمام اسماء الهی و مظاهر آنها می‌باشد، نه دیگر صراط ها که منتهی به ارباب انواع و اسماء آنها می‌شود، مانند: منتقم و جبّار و مضلّ و غیراینها ـ چنانکه آنها را اهل حقیقت یعنی عارفان و دانایان به علم اسماء می‌دانند ـ .

۳
فصل
در دفع شک‌های باقی مانده طرفداران انتقال و حلّ و گشودن آنها

بدان که طرفداران انتقال را دست آویزهای دیگری هم هست که آوردن آنها و رَد کردنشان لازم است، تا آنکه پویندهٔ راه بر بصیرت و بینش، و استواریِ در تحقیق و اثبات حقیقت و ابطال باطل باشد، زیرا مسألهٔ انتقال از مسائلی است که اشتباهاتش بسیار و گذر بر آن باریک و دقیق است، از این‌روی بین مردمان مشهور شده که فلاسفهٔ پیشین با آن مقام بزرگی که در حکمت دارند قائل به تناسخ‌اند، و نسبت چنین سخنی به ایشان نزد ما، دروغ محض است و مبنایش اشتباه بین حشر نفوس انسانی و تناسخ آنها است.

از آن جمله (دست آویزها:) احتیاج نفوس به ابدان است، چون نفوس، به‌حسب آغاز فطرت، بالقوه ناقص‌اند، و شکی نیست که گناهکارانِ از امّت‌های شقیِ جاهلی که نعمت‌های الهی را کفران و ناسپاسی کرده‌اند، ناقص‌تر و پست‌تر از آنچه در آغاز فطرتشان بوده‌اند می‌گردند، پس احتیاج آنها به مواد بدنی شدیدتر و انجذابشان بدان مواد قوی‌تر از آنچه (در آغاز فطرتشان) بوده‌اند می‌باشد.

این شبهه‌ای بود که برخی از اهل حکمت آن را وارد کرده بود و توان حلّش را

نداشت؛ چیزی که خداوند به ما عنایت فرمود و در ذهنم اِلقا فرمود اینکه: هر نفسی اگرچه در آغاز تکوین یافتن و پدید آمدنش در تمام کمالات و صفات نفسانی خیالی و یا عقلی خودش بالقوه است، ولی از حیث صورت و کمال برای جسم طبیعی مادّی بالفعل است، از این‌روی ـ چنانکه گفته‌اند ـ بدون مادّه قائم نمی‌تواند باشد، مگر آنکه پس از وجود طبیعیش و در مدت تکوّن بدنیش خوها و مَلکاتی شریف و یا پست، و آراء و اعتقاداتی درست و یا باطل را کسب کند و پس از آنکه در بعضی از حالات نفسانی بالقوه بود، بالفعل گردد، بعد از آن یا در سعادت اخروی می‌رود، و این وقتی است که مَلکات شریف و فاضل و اعتقادات درست را کسب کرده و از جنس فرشتگان و نیکان گردیده و در زمرهٔ آنان در آمده باشد، و یا در شقاوت اخروی می‌رود، و این وقتی است که مَلکات پست و تباه و اعتقادات باطل را بدست آورده و شباهت به اهریمنان و بدکاران پیدا کرده باشد ـ چون اینها از اهل شرّ و فساداند ـ .

خلاصه آنکه: نفوسی که در آغاز تکوین یافتن و پدید آمدنشان در تمام صفات نفسانی قابلِ محض بودند و به هیولا تعلّق داشتند، به‌حسب اکتساب صفات استقرار یافته‌ای که عبارت از مَلکات است، از قوه به فعل خارج می‌گردند و به‌صورت نفسانی باطنی مصوَّر می‌شوند و آنها را در نشأهٔ دیگر گونهٔ دیگری از وجود می‌باشد، چون آنها در این نشأه، بالفعل کامل‌اند، زیرا صورت و کمال برای جسم طبیعی‌اند و امکان ندارد که یک‌چیز به‌حسب یک نشأه، صورت و مادّه و یا فعل و قوه و یا کمال و نقص ـ باهم ـ باشد، بنابراین نیاز نفس انسانی به بدن، از آن‌جهت است که در صفات باطنیش قابل محض است، و چون در چیزی از آن صفات از قوه به فعلیّت خارج شد و ذاتش به‌جهت رسوخ آن صفت به‌صورت باطنی آن مصوَّر گردید، آن قوهٔ استعدادی را که داشت از وی (نفس) زایل می‌شود و از بدن جُدا شده و به گونهٔ دیگری از وجود صوری ـ بدون مادّه و استعداد ـ انفراد و یگانگی (و استقلال) می‌یابد.

اما نفوسی که بر آنها مَلکهٔ علوم حقیقی و خوهای فاضل و شریف غالب است، محشور به عالم قدس ـ جایگاه فرشتگان مقرب ـ می‌گردند؛ و نفوسی که بر آنها صفات اهریمنی از جهل و گمراهی و بیراهی غالب است، با اهریمنان و شیاطین محشور می‌شوند و اگر صفات شهوی و غضبی بر آنها غالب است، با حیوانات و درندگان

محشور می‌گردند و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبدالطاغوت، یعنی: و از آنان بوزینگان و خوک‌ها و پرستندگان شیطان و طاغوت را قرار داده است (۶۰ ـ مائده).

ما پیش از این اشاره کردیم که خارج شدن نفس از قوه به فعل، منافی شقاوت اخروی نمی‌باشد، بنابراین نفوس کافر و سرکش و شقی، اگرچه در زندگانی دنیاییشان از آنچه بوده‌اند پست‌تر و شقی‌تر می‌گردند، ولی با این‌همه از آنها قوه و امکان زایل شده و استعداد از ایشان باطل می‌گردد و در شقاوت، به حدّ کمال می‌رسند.

از آن‌جمله (دست‌آویزها) اینکه: بسا هنگام که فاسقان و جاهلان وقتی سرگرمیها و مشاغل حسّیشان به‌جهت خواب و یا بیماری کم شود، نفوسشان آگاهی بر اموری غیبی پیدا می‌کند ـ چنانکه ممرورین و صفرا زدگان این گونه‌اند ـ و این به‌واسطهٔ اتصال آنها است به عالم قدس، پس وقتی اشقیا را جایز باشد که با کوچکترین مفارقت از بدن، اتصال به مبادی پیدا شود و از آنها لذت برند ـ درحالی که غرق گناهان و شهوات‌اند ـ بنابراین هنگام فساد و تباهی بدن و انقطاعشان به کلّی از شواغل و سرگرمیهای بدن و عدم توجه به چیزی از افعال طبیعی و حسّی آن، این اتصال سزاوارتر است، پس شقاوت و عقوبت و شکنجه‌هایی که در زبان شرایع آسمانی و نبوّات بدانها بیم داده شده است کجا تحقق و ثبوت می‌یابد؟ ناگزیر باید که علاقه و وابستگی اشقیا و گناهکاران از اجرام ـ به‌واسطهٔ حصول عذاب و به‌سبب کسب خطاها و گناهان ـ قطع نگردد، پس ناچار باید نفوس گناهکاران و عصیانگران به (بدن) بعضی از حیواناتی که در دنیا عذاب و شکنجه می‌شوند ـ بنابر حسب خوها و عادات و اخلاقشان که با آن حیوان مناسبت دارد ـ انتقال پیدا کند تا به کیفر اعمالی که انجام داده‌اند معذّب باقی بمانند.

پاسخ آنکه: ما نمی‌پذیریم نفوس اشقیا هنگامِ قلّت اشتغال بَدَنیشان، به مبادی عالی اتصال پیدا می‌کند، بلکه نهایت آنچه که نفوس ممرورین و صفرازدگان و خفتگان و آنچه در این روند از کاهنان و دیوانگان که هستند بدان میرسند، بعضی از برازخ متوسط بین این عالم و عالم قدس می‌باشد؛ و نیز نمی‌پذیریم که وقتی اتصال نفوس اشقیا در این نشأه بدان عالم جایز باشد، یعنی به‌واسطهٔ کمی شواغل و بیکار شدن حواس، لازم

می‌آید که در آخرت هم این امر برای نفوس اشقیا حصول پیدا کند؛ زیرا نفوس آنان در آنجا بی‌خبریشان از بدن بیشتر است، برای‌اینکه آنچه از امور هراسناک و مصایب بزرگ که آنها را فراگرفته است، توجه به چیزی غیر این امور برایشان باقی نمی‌گذارد، چون آنان در بند زنجیرها و کُند و بنداند و از مشاهدهٔ عالم انوار محجوب و پوشیده، چنانکه در کتاب الهی به حالات آنان اشاره شده است: و جعلنا من بین ایدیهم سداً و من خلفهم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرون، یعنی: پیش رویشان سدّی نهاده‌ایم و پشت‌سرشان نیز سدّی نهاده‌ایم و پرده بر آنها افکنده‌ایم که نمی‌بینند (۹ ـ یس) و فرمود: کلاّ بل‌ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذٍ لمحجوبون، یعنی: حقا اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار قلوبشان شده است، حقا آن‌روز از پروردگارشان محجوب و پوشیده‌اند (۱۴ و ۱۵ ـ مطففین) و فرمود: و حیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان و آن آرزوها که دارند حایل افکنند (۵۴ ـ سبا).

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه آنان به سخنان پیشینیان از حکما مانند افلاطون و پیش از افلاطون از بزرگان حکمت، و به اشارات پیغمبرانی که از خطا و دروغ بدوراند و به آیات کتاب الهی تشبُّث پیدا کرده‌اند، مانند بیان الهی که: کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذقواالعذاب، یعنی: هرگاه پوستهاشان بسوزد به عوض، پوستهایی غیر از آن پوستها بدهیمشان تا عذاب را بچشند (۵۶ ـ نساء) و فرمود: لقد خلقناالانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین، یعنی: ما انسان را به نیکوترین قوا می‌آفریدیم و آنگاه وی را به پائین‌ترین مراتب بازگردانیدیم (۴ و ۵ ـ تین) و فرمود: ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل، یعنی: پروردگارا! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی ما به گناهان خویش اعتراف داریم آیا راهی سوی بیرون رفتن هست[1]؟ (۱۱ ـ غافر) و فرمود: ربنا اخرجنا فان عدنا

۱. میراندن اوّلی، میراندن از وجود دنیوی است، و زنده کردن اولی، زنده کردن به‌وجود برزخی است، و میراندن دومی، میراندن از وجود اخروی است، و در این وجود اخروی است که اشقیا پس از حساب و کتاب و وزن و گذشتن از صراط و غیر اینها از مواقف، بر دوزخ وارد می‌شوند، و وجود اخروی با وجود برزخی تفاوت دارد، تفاوت شدید با ضعیف، نسبتش بدان، نسبت بیداری است به خواب، مانند نسبت وجود برزخی به وجود دنیوی، و این بدان‌جهت است که انسانِ در برزخ مانند مسافری است که از منزلش راه افتاده، ولی نظر و توجهش و خاطره‌هایش به پشت و در عقب است، پس آنچه در طی مسافرتش برایش پیش می‌آید و ←

فاناظالمون، قال اخسئوا فیها و لاتکلّمون، یعنی: پروردگارا! تیره روزیمان به ما چیره شد و گروهی گمراه بودیم، خداوند فرماید: در اینجا خوار شوید و سخن مگوئید (۱۰۷ و ۱۰۸ ـ مؤمنون).

پاسخ: اینکه از پیشینیان در انتقال نفوس انسانی به بدن‌های حیوانی رسیده، ما آن را توجیهی غیر از توجیهی که آنان کرده‌اند، و حمل بر غیر آنچه از اثبات تناسخ کرده‌اند نمودیم، و همین‌طور آنچه در رموز قرآنی و کلمات نبوی رسیده است، همه را محمل‌هایی درست ـ غیر آنچه که طرفداران تناسخ فهمیده‌اند ـ می‌باشد، زیرا بیشتر از مواعید و رازهای الهی فقط در سرای دیگری غیر از این سرا تحقق و ثبوت می‌یابد، و سرای آخرت منحصر در عالم عقل که از مقادیر و اَشکال و صور، مجرّد و مبرّا است نمی‌باشد، بلکه عالم آخرت دو عالم است: عالم عقلی نوری و عالم حسّی، که (عالم حسّی) منقسم به سرای نعمت و جایگاه نقمت می‌گردد، یکی از آن‌دو، نورانی است و دیگری ظلمانی، اوّلی خاص مقربان است و دومی ویژهٔ نیکبختان و صالحان و یاران دست راستی، و سومی جایگاه بازگردندگان به پائین‌ترین مرتبه و دست چپی‌ها است.

مغالطه‌ای که شده از حمل سخن انبیا و حکما است بر تناسخ و آن از آمیختن بین معنی حشر و نسخ و از غفلت و جهل به تحقق و وجود عالم دیگری که متوسط بین عالم طبیعت و عالم عقل است و در آن عالم مردمان بر هیآتی که مناسب اخلاق و خوهاشان است و به‌گونهٔ تفصیلی که نزدشان مقرر و از ایشان مشهور گردیده است، پدید آمده است، زیرا گویند: هر خویی از خوهای زشت و هیآت پستی را که در نفس جاگیر و متمکّن شده، ابدان نوعی (از حیوانات) است که بدان خو اختصاص دارد، مانند خوی تکبّر و تهوّر که مناسب با بدن شیر است و پستی و حیله‌گری که خاص

← منزلهایی را که می‌گذراند، گویی می‌بیند و نمی‌بیند، نه زنده است و نه مرده (یعنی در برزخ) و از هر دو جانب بهره‌مند است ـ چنانکه معنی برزخ هم همین است ـ تا آنکه دیده‌اش تیزبین و شهود قلبش استوار و محکم می‌گردد، در آن‌حال، وجود برزخی به‌وجود اخروی تبدیل می‌یابد؛ این چیزی است که گفته‌اند و بلکه رسیده که: قالب برزخی غیر از بدن اخروی است، و در این، اهل صورت از نیکبختان و اشقیا باهم تفاوت ندارند؛ اما اهل معنی: به عالم عقل و مقام معنی ـ پس از صحو و هوشیاریشان از عالم صورت و تبدل بعضی از آن (بدن و قالب) به نفخهٔ صعق (نفخهٔ بی‌هوشی و اوّلی) و بعض دیگرش به نفخهٔ فزع ـ بَر می‌شوند؛ پس روشن شد که آیهٔ شریفه اشاره به آنچه گفته شد دارد و دربارهٔ تبدلات طبیعی ـ و به‌ویژه انتقال به‌گونهٔ تناسخ ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

بدن روباه و امثال آن است و مسخرگی و تقلید که خاص بدن بوزینه و همانند بوزینه، و عُجب و خودپسندی ویژهٔ بدن طاووسان و حرص، خاص بدن خوکان و غیر اینان می‌باشد.

همان‌طور که هر خوی پستی را انواع مخصوصی از حیوانات می‌باشد که مناسب انواع آن خو می‌باشند، همین‌طور به اِزاء، هر مرتبهٔ قوی و یا ضعیف آن، بدنِ نوعِ خاصی از آن حیوانات می‌باشد که در آن خو اشتراک دارند، مانند اینکه بدن بزرگ خاص حیوانی است که شهوت زیاد دارد و بدن کوچک خاص حیوانی است که شهوت ضعیفی دارد؛ و بسا می‌شود که یک شخص انسانی را انواع بسیاری از خوهای پست ـ بر مراتب متفاوت ـ می‌باشد، پس به‌حسب شدت و ضعف هر خوی نکوهیده‌ای در نفس انسان و آنچه از باقی خوهای نکوهیدهٔ قوی و ضعیف و اختلافِ ترکیبِ فراوان آنها که بدان خو انضمام می‌یابد و شمار آنها را کسی جز خداوند متعال نمی‌داند، تعلّق نفس مذموم قوی و ضعیف او به بعضی از انواع، یعنی اشباح حیوانات مذموم ـ نه غیر آنها ـ اختلاف پیدا می‌کند، و همین‌طور تعلّق بعضی از آنها به بعضی از افراد یک نوع ـ نه باقی ـ اختلاف پیدا می‌کند؛ سپس وقتی که آن خو یکسره زایل گشت و یا اینکه مرتبهٔ شدید آن زایل گردید، نفسش به‌حسب خوی دیگری که از حیث نوع و یا مرتبه پائین‌تر از آن است، به بدنِ نوعی دیگر از حیواناتی که در آن خو با وی مناسبت دارند انتقال پیدا می‌کند، تا آنکه از نفسش تمام هیآت پست زایل می‌گردد ـ البته اگر قابل زوال باشد ـ و اگر قابل زوال نباشد، در آن و در ابدانی مناسب باقی می‌ماند و از بعضی از آنها به بعض دیگر ـ در روزگاران بسیار تا آنجا که خدا خواهد ـ انتقال پیدا می‌کند.

تمام اینها هنگامی نزد ما جایز و قابل قبول است که در غیر نشأهٔ دنیایی و بلکه در عالم آخرت باشد، بنابراین بیان الهی که: کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذو قواالعذاب، یعنی: هرگاه پوستهاشان بسوزد به عوض، پوست‌هایی غیر از آن پوستها بدهیمشان تا عذاب را بچشند (۵۶ ـ نساء) اشاره است به تبدّل ابدان مثالی آنان ـ بر وجه مذکور ـ نه آن‌گونه که تناسخیان پنداشته‌اند که نفوس، در عالم استعدادات از مادّهٔ بدنی به مادّهٔ بدنی دیگری انتقال پیدا می‌کند، زیرا این همان‌گونه که بیان و مقرر داشتیم محال و غیرممکن است.

کسی را نرسد که گوید: آنچه در ابطال تناسخ بیان داشتید به‌عینه در تعلّق نفوس به ابدان در نشأهٔ آخرت جاری است، زیرا بدن اخروی وقتی مستعد و آمادهٔ تعلّق نفس بدان شد، ناگزیر باید از جانب خداوند بخشنده، نفس جدیدی که آن را تدبیر و اداره کند بر وی افاضه شود، و چون این نفس انتقال یافتهٔ از دنیا بدان بدن اخروی تعلّق گیرد، تعلّق دو نفس به یک بدن لازم می‌آید و این ممتنع و محال است، بنابراین هرچه پاسخت باشد، همان به‌عینه پاسخ ما است.

چون گوییم: ابدان اخروی، وجودشان وجود استعدادی نیست و تکوّنشان به‌سبب استعدادات مواد و حرکات و آماده‌سازی آنها و استکمالات درجه درجهٔ آنها که از سبب‌هایی غریب و لواحقی مفارق حاصل می‌گردد نمی‌باشد، بلکه آن بدنها لوازم آن نفوس‌اند، مانند لزوم سایه برای صاحب سایه، زیرا آن (بدن)ها به مجرّد ابداع حق اول ـ به‌حسب جهات فاعلیّت و بدون مشارکت قوابل و جهات استعدادی آنها ـ افاضه می‌شوند، بنابراین هر جوهرِ نفسانیِ مفارق را شبحی مثالی ملازم است که از آن (جوهر) به‌حسب مَلکات و خوها و هیآت نفسانیش و بدون مدخلیّت استعدادت و حرکات مواد ـ همان‌طور که در این عالم هست ـ خرده‌خرده میروید، و وجود بدن اخروی مقدّم بر وجود نفسش نمی‌باشد، بلکه در وجود، هردو باهم‌اند، بدون ورود و رسوخ جعل در بین آن‌دو، مانند معیّت و باهم بودن لازم و ملزوم و سایه و شخص، پس همان‌طور که شخص و سایه‌اش، هیچ‌یک از آن‌دو بر دیگری تقدم ندارد و به‌واسطهٔ وجودش هیچ‌یک را از دیگری استعداد حاصل نمی‌گردد، بلکه به‌گونهٔ تبعیّت و لزوم است، قیاس ابدان اخروی هم با نفوسشان که متصل بدانها است همین‌گونه است.

اگرگویی: نصوص قرآنی دلالت بر این دارد که بدن اخروی هر انسانی به‌عینه این بدن دنیایی او است.

گوییم: آری! ولی از حیث صورت نه از حیث مادّه، و تمامِ هر چیزی به‌صورتش است نه به مادّه‌اش، آیا نمی‌نگری! بدنِ شخصیِ انسان در این عالَم از آغاز عمرش تا پایان آن به شخص خودش باقی است؟ ولی نه از حیث مادّه‌اش ـ چون آن پیوسته در تحوّل و انتقال و تبدّل و زوال است ـ بلکه از حیث صورت نفسانیش که بدان هویت و وجود و تشخصش حفظ می‌گردد، و سخن در هر عضوی از اعضای آن ـ با تبدّل

مقادیر و اشکال و هیآت عارضی و کیفیاتی لاحقی ـ نیز این‌گونه است، پس ملاک در حشر بدن انسان، به‌عینه بقای او است از حیث صورت و ذاتش ـ همراه با مادّه‌ای مُبهم ـ نه از حیث مادّهٔ مُعیّنش، زیرا آن در هر لحظه و آنی درحال تبدّل است، پس همان‌گونه که جهت وحدت و تشخص در بدن یک شخص از کودکی تا مرز کهنسالی ـ با تبدلات بسیاری از صفات و بلکه بسیاری از اعضا و آلات ـ همان نفس است و مرتبهٔ مادّه مرتبه ابهام و بلکه نهایت ابهام است، از این‌روی به کسی که در جوانی جنایتی را مرتکب شده و در پیری کیفر می‌بیند به او غیر جانی گفته نمی‌شود؛ جهت وحدت هم در بدن دنیایی و بدن اخروی همین‌طور است، یعنی همان نفس است و نوعی از مادّهٔ مبهم [1]، از این‌روی نفس به لذات و دردها پاداش و کیفر داده می‌شود، این به‌واسطهٔ صدور اعمال و افعال بدنی است، با این جوارح و اعضا ـ با اینکه در آخرت به نوع دیگری تبدیل پیدا می‌کنند ـ.

آن چیزی که سخن ما را در تبدّل ابدان تأیید و یاری می‌کند اخباری است که در صفت بهشتیان وارد شده که نو جوانِ بی‌موینـد و سی ساله، و اینکه: نخستین زُمره‌ای که وارد بهشت می‌شوند به شکل ماه شب چهارده‌اند و بعدی‌های آنان کسانی‌اند که در تابش چون ستارهٔ درخشانند؛ و در صفت دوزخیان آمده که: دندان کافر در روزرستاخیز چونان کوه اُحد است و رانش، چون کوه بیضاء (در دمشق) و نشستنگاهش در آتش مسافت (یک روز) سه پیک تیز پا است؛ و در روایت دیگر آمده: ستبری پوست کافر چهل و دو اَرش است، و اینکه: محل نشستنش در دوزخ مساوی ما بین مکه و مدینه است؛ و در روایت دیگر: کافر زبانش را یک فرسنگ در دو فرسنگ چون فرش بر جهنم می‌کشاند و مردمان آن را لگدکوب می‌کنند، و امثال اینها از اوصاف دو گروه در آخرت [2].

۱. این سخن یا بر مبنای مذهب بعضی از عرفا است که: وجود منبسط همان مادّهٔ ممکنات است و ماهیات صور آنها است، چنانکه در مبحث علت و معلول گفته آمد، نه مادّه‌ای که مصطلح در حکمت است؛ و یا بر مبنای اینکه ماهیت مادّهٔ عقلی است و در هردو نشأه محفوظ است و ملکات نیک و بد نیز مانند مادّه برای اشباح می‌باشند که لوازم آن (ماهیت) و ملحقات و تبعات برای بدن اخروی وی‌اند، بلکه تمامشان برای نفس و مقام صوری آن که گفته رقیقهٔ حقیقت است، مانند بدن است «سبزواری»

۲. به‌جهت تقطیع مصنف قدس‌سره مر احادیث را آنها را در پانویس آوردیم: انهم جُرد مُرد ابناء ثلاثین سنة، ان اوّل زمرة یدخلون الجنة ←

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه: عالمی که در آن بلاها و آفات و آسیب‌ها و شکنجه‌ها و بدی‌ها و ناگواریها است همین عالم عنصری است که در وی تضاد و تباهی و فشار و امور اتفاقی و جبری ـ غیر از عوالم دیگر ـ می‌باشد، چون متراکم‌ترین و تیره‌ترین و تاریک‌ترین آنها است، پس سزاوار آن است که این عالم، جهنم اشقیا و کافران و بدکاران باشد و دوزخشان، آتش طبیعی که بدان گفته می‌شود: آیا پُر شدی؟ گوید: آیا بیشتر هست؟ و درکات و گودالهایش عبارت از ابدان حیوانات باشد که هرگاه بخواهند از آنجا خارج شوند ـ به‌جهت تراکم جهالات و زشتی خوهاشان ـ دوباره بدانجا بازگردانیده شوند؛ برعکس نیکبختان، آنان که خداوند درباره‌شان فرماید: لایذوقون فیهاالموت الاالموتة الاولی و وقاهم عذاب الجحیم، یعنی: مرگی جز مردن اوّلشان نچشند و خدا از عذاب جهنم محفوظشان داشته است (۵۶ ـ دخان) و این به‌واسطهٔ محال بودن انتقال نفوسشان است به حیوانات معذَّبی که عبارت از درهای دوزخ‌اند، لکل باب منهم جزء مقسوم، یعنی: به هر دری بخشی از آنان قسمت شده است (۴۴ ـ حجر) و این به‌سبب غلبهٔ خوهای نیک و هیأت پسندیدهٔ آن نفوس است، و چون نفوسشان به ابدان عنصری کاین فاسد انتقال پیدا نمی‌کند، لذا مرگ را جز مردن اوّلشان که عبارت مفارقت از ابدان انسانی بوده است نمی‌چشند.

پاسخ آنکه: اختصاص عذاب تمام و کیفر شدید در نشأه‌ای، مستلزم آن نیست که بهترین نشآت باشد، برای‌اینکه نشأه‌ای که در آن عذاب دردناک اشقیا و پاداش بزرگ نیکبختان واقع می‌شود، نشأهٔ ادراکی است که از این نشأهٔ کثیف متراکم صاف‌تر و لطیف‌تر می‌باشد، و آن سرای آخرت است که سرای حیات و زندگی حقیقی است، و این بدان‌جهت است که امر لذت بخش و آزاررسان درواقع، از اموری که بیرون از صور ادراکی و حاضر نزد نفس و متصل بدان باشند نیستند، پس هر لذت بخش و یا آزار رسانندهٔ به ما، از محسوسات خارجی نبوده و امکان ادراکشان با این حسّ

← علی صورةالقمر لیلة البدر ثم الذین یلونهم کاشدّ کوکب دری فی السماء اضائة، ان ضرس الکافر یوم‌القیامة مثل احد و فخذه مثل البیضاء و مقعده من‌النار مسیرة ثلاث مثل البریدة الربذة؛ ان غلظ جلدالکافر اثنان و اربعون ذراعاوان مجلسه فی جهنم ما بین مکة و المدینة؛ ان الکافر یسحب لسانه‌الفرسخ و الفرسخین یتوطاه الناس. «م»

ظاهری دنیایی امکان‌پذیر نیست، بلکه با حواس باطنی اخروی ممکن است، و آنها حواسی‌اند که بدانها آنچه که وجود (خارجی مادّی) ندارد شنیده و دیده و چشیده و بوئیده و لمس می‌شوند.

و باز گوییم: مستی طبیعت و کَرَخی نفس در این دنیا به‌جهت سرگرم بودنش به اعمال بدن است که وی را از ادراک آفات و آلام نفس که از نتایج اعمال و لوازم خوها و ملکات پستش به‌دست آمده ـ ادراکی حقیقی و ناآمیخته بدانچه حواس بر او وارد ساخته و بدانها سرگرمش کرده و بی‌خبر و فراموش کارش داشته ـ مانع می‌گردد، و چون حجاب و پرده از انسان به‌واسطهٔ مرگ برکنار شد و سرپوش برداشته شد، در آن هنگام دیده‌اش بر عقوبات افعال و ملحقات اعمالش می‌افتد، اگر خوهای بد و اعمال زشت و اعتقادات مردود و تباه داشته، درد شدید و مصیبت بزرگی وی را فرامی‌گیرد، چنانکه در بیان الهی آمده: فکشفنا عنک غطاؤک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پرده‌ات را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین شده (۲۲ ـ ق).

پس دوزخ آخرت اگرچه از نعمت این دنیا لطیف‌تر است، ولی عذاب اشقیا و آلامشان به‌گونه‌ای که درخورشان است فقط در آن جهان تحقق می‌یابد نه در این جهان، زیرا لطافت آن جهان این را موجب می‌گردد، برای‌اینکه ادراک، که مِلاک عذاب است و مبنای تألم، در آن جهان صافی‌تر و راست‌تر است، و اینکه خداوند فرموده: و ان جهنم لمحیطة بالکافرین، یعنی: جهنم فراگیر کافران است (۴۹ ـ توبه) اشاره به این دارد که باعث و انگیزهٔ اَلَم و عذابِ کفار در اینجا بالفعل موجود است، ولی آنان به‌واسطه مستی طبیعتشان و کَرَخی چشائیشان و کوری بصیرتشان از ادراک آن، آن را ادراک نمی‌کنند؛ و هرکس در امورِ هراسناک بزرگی که در خواب می‌بیند و یا بدون سبب خارجی و جهتی محسوس آنها را توهم می‌کند اندیشه نماید ـ با اینکه درد و سختی آنها از درد و سختی امور خارجی کمتر نیست و بلکه خیلی هم بیشتر از آنها است ـ به‌طور یقین خواهد دانست که عذاب آخرت شدیدتر و پایدارتر از عذاب دنیا است، چون استقرار و ثباتش از این امور حسّی در نفس، شدیدتر و اتصال و جذبش از این امور حسّی به نفس، بیشتر و قوی‌تر است.

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه: کیفر دادن به‌واسطهٔ جهلِ مرکّب و غیر آن از

حالاتی که شارع مقدس بدانها وعده داده، اگر به جوهرِ روحانیِ مجرّد و رهای از علاقه و وابستگیهای اجسام الحاق یابد، از چنان چیزی چگونه این تصوّر محدود ـ درحالی که با وی قوهٔ تخیل نیست ـ حصول می‌یابد؟ درحالی که در جهل مرکب، ناگزیر از تصورات و تصدیقات می‌باشد، برعکس آنچه که منشأش متخیله است، و معلوم است که فایض از مبادی، تا سوء استعدادِ جِرمی نباشد، جز مطابق امور اعتقادیِ واقعی نمی‌باشد، زیرا جهات شرّ و آفت و دروغ و جهل که نوعی از صورت علمی و غیر آن است، بازگشت به هیآت مادّی دارد.

بنابراین موضع عذاب و شکنجه به‌واسطهٔ آلام و شداید اخروی اگر همان جوهر مفارق، به‌واسطهٔ علاقه و وابستگی به اجرام باشد، در این‌صورت هیچ تعذیبی به‌واسطهٔ جهل مرکّب و غیر آن ـ به‌واسطهٔ عدم تخیل ـ نمی‌باشد؛ نهایت آنچه در این‌باره توان گفت اینکه: در وی خوها و مَلَکاتی چند باقی می‌ماند، و اگر در آن اِمدادی ادراکی باقی نماند، به کلّی زایل می‌گردد، لذا هیچ شوقی بدانچه که هیچ‌گونه تصوّری از آن و هیچ تخصّص و قوه‌ای شوقی ندارد، نمی‌باشد، پس به‌سبب شوق نیز هیچ تألمی به خواستها و لذّات دنیائیش نمی‌باشد، درحالی که آشفته‌کنندگان حسّی از وی برکنار شده‌اند و حالش در آن هنگام مانند حال کسی است که قوایش آرام گرفته و غبطهٔ بزرگی از دست نیافتن به رحمت الهی در عالم قدس و رحمت، گریبانش را گرفته است.

و اگر موضوع تخیل، مغز انسانی باشد، آن در حالت مرگ تباه می‌شود و با تباه شدنش، تصوّر و حفظ و یاد آوردن و فکر تباه می‌گردد، و اگر جسمِ فلکی دیگری باشد ـ چنانکه برخی از آنان پنداشته‌اند ـ معلوم است که علاقهٔ جوهر روحانی به‌سبب نسبت بین مادّهٔ بدنی و بین جوهر روحانی می‌باشد، بنابراین کدام نسبت بین آن‌دو به‌واسطهٔ مرگ پدید می‌آید تا اختصاص و انجذابش از بین دیگر جواهر مفارق از بدنها بدان ـ نه غیر آن از اجرام ـ و بلکه به مکانش، نه بقیهٔ مکانها از نوع آن مکان لازم آید [۱]؟

۱. مقصود اینکه: هیچ نسبت مخصصی نیست تا این روح را از بین دیگر ارواح تخصّص دهد و این جرم را از بین دیگر اجرام اختصاص دهد تا تخصیص بدون مخصِّص لازم آید. و نه اینکه هیچ نسبت مطلقی بین آنچه به جسم متراکم عنصری و بین جرم اثیری فلکی تعلق می‌گیرد نیست، وگرنه امکان داشت گفته شود: نسبت متحقق است «سبزواری»

سپس (گوییم:) جسمی که موضوع تخیلات نفس است لازم است که نفس در آن تصرف کند و به حرکاتی جِرمی که تابع حرکات نفسانی و انتقالات فکری است حرکتش دهد، همچنانکه بعضی از انفعالات و تغییرات عارض جوهر مغز می‌شود، وگرنه اگر جسمی که نفس به‌واسطهٔ انفعالات و تغییراتش در آن تصرف می‌کند انفعال نپذیرد و تغییر نکند، نفس را تصرفی به هیچ‌وجه از وجوه در آن جسم نمی‌باشد، بنابراین هیچ اختصاصی بدان ـ غیر دیگر اجسام ـ ندارد، و روشن است که جسم فلکی هیچ اِبایی از تصرفِ متصرف در آن، جز نفس محرکش مروی را ـ حرکتی مشابه هم و به‌گونهٔ اتصال و استمرار و به یک روش ـ ندارد. و اگر موضوع آن تخیّل جِرمی مرکّبِ دخانی (دودی) که زیر کُرهٔ اثیر و تحت فلک مایل قمر است باشد ـ چنانکه دستهٔ دیگری چنین پنداشته‌اند ـ این هم نادرست است، یعنی به‌جهت عدم اعتدال در آن، تا صلاحیت قبول نفسِ مدبِّر را برای خود داشته باشد، زیرا اگر نزدیک به (کُره) آتش و یا فلک آتشی باشد، آتش آن را به سرعت به جوهر خود استحاله و دگرگونی می‌بخشد و یا سرعت حرکت فلک آن را به جوهر آتش دگرگونی می‌بخشد، و اگر از آن دور باشد و در مکان هوا باشد، یا در آن نفوذ پیدا کرده و به‌سبب حرارت بالا می‌رود و یا متراکم شده و با تگرگ و سرما فرود می‌آید، و خشکی و سختی در آن جِرم محیط غالب نیست تا وی را از انجماد و سردی حفظ نماید و از آمیزش با غیرخودش بدان، نگاهداریش نماید، چنانکه جوهر مغزی در ما این‌گونه است، برای‌اینکه در آن، محلّ تخیّل مشخص شود و بدان، شکل‌پذیر گردد، پس در آن، ناگزیر از جوهرِ خشکی است تا صور در آن حفظ گردند، و جوهر تری تا صور را بپذیرد.

و چون نفوس مفارق از ابدان انسانی نامتناهی‌اند، از آنچه گفتید اجتماع تمام مفارقات بر جسمی از اجسام عالم لازم می‌آید، در این‌صورت یا نهایت آن اجرام لازم می‌آید و یا عدم نهایت آنها، و هردو محال است.

پاسخ اینکه: تجردی که در سخن این شکاک واقع شده، اگر مرادش از آن، تجرد از اجسام حسّی و اشباح برزخی ـ هردو ـ است، در نفوس ناقصان و متوسطان حال این‌گونه نیست، چون آنها اگر چه از اجسام حسّی تجرد دارند، ولی از مثالی تجرد ندارند؛ و اگر مرادش از آن، تجرد از حسّی است نه مثالی، این درست و جایز است و

فسادی در آن نیست و بیانش درباب معاد خواهد آمد.

اما آنجا که گفته: از چنان چیزی چگونه این تصور محدود ـ درحالی که با وی قوهٔ تخیل نیست ـ حصول می‌یابد؟ این ممنوع است، زیرا جوهرِ مفارقِ از قوای طبیعی نه مثالی، و مفارق از حواس ظاهری نه باطنی، دارای ادراکات جزئی تخیلی است، و نیز دارای قوهٔ متخیله است که از ذاتش برانگیخته می‌شود، و پیش از این گفتیم که نفس را در ذات خودش گوش و چشم و قوهٔ باطنی و قوهٔ تحریکی است، ولی قوهٔ تحریک و قوهٔ ادراکش به یک امر بازمی‌گردد، و همین‌طور بعضی از ادراکاتش به بعض دیگر ــ در وجود جمعی ــ بازمی‌گردد، پس قدرتش به ادراکش بازمی‌گردد و تخیلش به دیدهٔ باطنیش [1]، بلکه تمام این قوای ظاهری نسبت بدانچه که در جوهر نفس از جهات و حیثیات در ذاتش به وجود واحد جمعی موجوداند، مانند سایه می‌باشند و سایه آنها در مادّهٔ بدن تکثّر و امتداد پیدا کرده و پراکنده و پخش شده و به اشکال اعضا و ادوات شکل‌پذیر گردیده است، بنابراین نفس را در ذات خود دیدهٔ بینا و گوش شنوا و چشایی و بویایی و بساوندی و قوهٔ فعلیت است که شأن آن تصویر حقایق، بر طبق آنچه اکنون در این عالم تصورش را می‌نماید، به‌گونهٔ حضوری مشاهَد وی می‌باشد، زیرا معرفت و تصور در اینجا، کاشتن تخم مشاهده است در آخرت، تفاوت بین تصور اینجا و مشاهدهٔ آنجا به قوه و ضعف بازمی‌گردد، بنابراین هرچه را که انسان آرزو نماید، ادراکش می‌کند.

پس اگر اندیشه و تصورات انسان در این عالَم از باب خیرات و نیکوییها و نیّات خوب باشد، اینها مادّه بهشت و رضوان الهی و آرامش و خشنودی وی می‌گردد، و فرشته‌ای می‌شود که با مصاحبت و همنشینیش در دنیا خوشحال گردیده و با مشاهده و معاشرتش در آخرت مسرور می‌شود، و اگر (تصورات و اندیشه‌اش) از باب شرور و زشتیها و نیّات تباه و آرزوهای دروغ و آزارکننده‌های باطنی باشد، اینها مادّهٔ افعی و عقرب و آتش در گورش، و مالک خشمگین دوزخ و اهریمنانی در آخرت می‌گردند که

۱. بازگشت قدرت نفس به علمش است، چنانکه در واجب تعالی است. زیرا علم واجب فعلی است نه انفعالی؛ و بازگشت تخیل نفس به چشمش است ــ چنانکه در خواب که برادر مرگ است می‌باشد ــ زیرا هرچه می‌شنود و می‌بیند و درک می‌کند، مشاهدات قوی است، و ادراکش مشاهده است نه تخیل.. «سبزواری»

همنشینی با آنها همان‌طور که در دنیا سر تا پا زیان آور بود، مشاهده و مصاحبت با آنان در آخرت هم آزاررسان خواهد بود.

اما اینکه گفته: چون نفوس مفارق از ابدان نامتناهی‌اند، در این‌صورت اجتماع تمام مفارقات لازم می‌آید... تا پایان سخنش.

این مدفوع است، نخست آنکه: سخن در تمام مفارقات از نفوس نبوده، بلکه در نفوس اشقیا بوده و آنچه گفته لازم نمی‌آید، زیرا بعضی از نفوس هستند که به اجرام تعلق نمی‌گیرند، و آنچه از آنها که به اشباح مثالی تعلّق می‌گیرند؛ اگر فرض شود که نامتناهی‌اند، از این فرض فسادی لازم نمی‌آید، زیرا در اشباح مثالی تزاحم و فشار بریک محل مادّی وجود ندارد، پس متناهی نبودنشان جایز است، بنابراین نه نهایت این جواهر و نه نهایت نداشتن اجسام لازم نمی‌آید.

اما باقی مقدماتش: بعضی از آنها حکم به درستی و جایز بودنش می‌شود و به‌سبب موافقتشان با نظریات ما، آن را تأیید می‌کنیم، و بعضی دیگرشان نه درست بودنشان و نه تباه بودنشان زیانی به نظریه و آراء ما نمی‌رساند، لذا نه از حیث نفی و نه از جهت اثبات و نه از ناحیهٔ اشکال و نه از جانب تصویب، متعرض آنها نمی‌شویم.

سپس (گوییم:) من از برخی از موصوفات به دانش معارف الهی و استشراق انوار ملکوتی ـ مانند صاحب کتاب تلویحات ـ با شدت تعمق و فرورفتن در ریاضات حِکمی و فهم اسرار و توجه و عنایتش به‌وجود عالَمی دیگر ـ بین دو عالم ـ در شگفتم که چگونه در کتاب تلویحات سخن بعضی از دانشمندان را پذیرفته که گوید: جِرم آسمانی موضوع تخیلات گروهی از نیکبختان و اشقیا می‌باشد؟ چون برای آنان عالم عقلی تصوّر نیافته و علاقه و وابستگیشان از اجرام گسسته نشده است، آنان هنوز در عقول بالقوه‌شان هستند و چون نفوسشان از قوه به فعل خارج نگردیده است نیازمند به علاقهٔ بدن‌اند.

(شیخ اشراق صاحب کتاب تلویحات) گوید: این سخن بسیار خوبی است؛ ولی در تعلّق نفوس اشقیا به آن اجرامِ شریفِ دارای نفوس نورانی با وی مخالفت کرده و گفته: آنان را قوه، نیازمند به تخیل جِرمی می‌کند و ممتنع و محال نیست که تحت فلک قمر و فوق کُرهٔ اثیر، جِرمی کُروی که خَرق و پارگی نپذیرد باشد و به نفس خودش نوع بوده

و برزخ بین عالم اثیری و عنصری و موضوع تخیلات آنان باشد و بدان، اعمال بدِ خویش را مثلاً از آتش و عقرب‌های گزنده و افعیهای نیش‌زننده و زقوم و نوشیدن آب جوشان و غیراینها تخیل نمایند.

و گوید: به این، آنچه از شبهات اهل تناسخ که باقی مانده است دفع می‌گردد، و من در این‌باره شکی ندارم و با ریاضاتی که انجام داده‌ام برایم شکی نمانده که جاهلان و بدکاران اگر از قوهٔ جِرمی تجرد پیدا کنند و حالاتشان را که از پی مَلکات و جهالاتشان پیدا شده و مخصَّص تصوراتشان می‌باشد یادآورند، به روح اکبر رهایی می‌یابند؛ پایان سخنش.

دانستی اینکه جسمی از اجسام فلکی و یا غیرفلکی موضوع تخیل نفسی باشد، تمامی نمی‌پذیرد مگر آنکه جسم را با آن نفس بالذات، علاقهٔ علّیت و معلولیّت باشد و یا به توسط چیزی که آن را با وی بالذات آن علاقه باشد، یعنی نفس، به ذات خود و یا به‌حسب بعضی از قوای ذاتی و یا عرضی خویش برای آن جسم، صورت کمالی باشد، خلاصه آنکه آن جسم باید به‌وجهی از وجوه در تصرف نفس باشد و کمترینش تصرفی است که نفس نسبت به آلت وضعی دارد، مانند آینه و یا اشیاء برّاقی که گاهی مظاهر بعضی از ادراکات آن به‌حسب علاقهٔ وضعی با آن آلت به مادّهٔ بدنی ـ که موضوع افعال نفس و مادّهٔ قوا و محل تابش انوارش که از ذات تابناکش به‌سوی آن روان می‌گردد ـ می‌باشد، درحالی که جِرم فلکی که در آن اثر می‌گذارد و یا آنچه در روند جِرم فلکی است، چیز مباینی از نفس او که از مبدئش بر وی افاضه می‌گردد نیست.

و پیش از این گفتیم که اجرام علوی از غیر مبادی عقلیشان اثرپذیر نمی‌باشند، و از علّت‌های قسری (جبری) و سبب‌های اتفاقی نه انطباع می‌پذیرند و نه تأثیرات غریب را قبول می‌کنند، و خَرق ناپذیر بودن جِرم عِلوی و آنچه در روند آن است نیز همین‌گونه است، و چون نزد اینان که قایل‌اند جِرم آسمانی موضوع تخیلاتشان می‌باشد، آن نفوس مفارق را ابدانی نیست تا آنکه ابدانشان را علاقهٔ وضعی به آن اجرام عالی باشد تا آن اجرام، آن نفوس را مانند آینه باشند و به توسط دو علاقه، صوری را که در آنها است مشاهده نمایند: یکی از آن‌دو علاقهٔ طبیعی است و دیگری وضعی ـ موقوف بر طبیعت ـ و چون علاقهٔ طبیعی نفس نسبت به بدنش مثلاً به‌واسطهٔ مرگ برطرف گردید، علاقهٔ

وضعی آن هم نسبت به جِرمی از اجرام نیز برطرف می‌گردد، زیرا دومی متفرّع بر اوّلی است، و چون اصل باطل گشت، فرع هم باطل می‌گردد، پس بطلان آنچه که بدان اعتقاد داشتند روشن شد.

و نیز بنابراین که جِرم فلکی، مانند آینه موضوع تخیلاتشان باشد، متخیَّل آنان در صور، در آن موجود است و نزد نفسش متمثّل، درحالی که صور متمثّل در افلاک، جز آنچه که از باب تخیلات افلاک است نمی‌باشد، نه آنچه که از باب تخیلات آن نفوس است، و محال است که نسبت جِرم علوی به نفس خودش، نسبت جوهر مغز باشد به ما که به نقش‌ها و صور خیالی ـ غیر آنچه را که نفس شریف عِلویش انشاء و ایجاد می‌کند ـ صورت‌پذیر گردد، و چون کار چنان است که گفتیم، محال و ممتنع است که در اجرام عالی، هیآت شریر و بد و دردآور، و اوهام تاریک وحشت‌زا باشد تا اشقیا بدانها عذاب گردند، و آنچه که آن نفوس بدانها عذاب می‌شوند ـ بنابر اعتراف خودشان ـ جز هیآت پست و تخیلات دورغ و عقاید باطل و آراء زشت و خبیثشان نیست، نه صور آنچه که با واقع مطابقت دارد، زیرا کاین، در قابلی که درنهایت خالصی و صفا مانند اجرام عالی است، نسبت به فاعلی که در غایت شرف و پاکی مانند مبادی عقلی است، جز صور حقیقی و مَثَل عینی که در نفس‌الامر و واقع مطابق با امور واقعی است نمی‌باشد، بنابراین آنچه گفته‌اند تمام نیست و آنچه تصور کرده‌اند راست نیست که: اشقیا بدان صور عذاب می‌گردند.

همچنان که این نظریه دربارهٔ جِرم فلکی نادرست است، در جِرم ابداعی که نوعش منحصر در شخصش می‌باشد نیز نادرست است، زیرا این جِرم نیز طبیعت پنجم فلکی است ـ چنانکه تصوّر کرده ـ اگرچه مکانش تحت کُرهٔ قمر است، به‌جهت لزوم این امر که حرکت دایره‌وار و گردشی دائم و دیگر آنچه را که لازم صفات افلاک است ندارد، و شاید شمار نفوس اشقیا نامتناهی باشد، پس چگونه جِرمی موضوع تخیلات آنان ـ یعنی برای تصرفات نفوسشان در آن ـ و در صورادراکی نامتناهی آن نفوس که در آن جِرم نقش شده‌اند ـ چنانکه این گروه پندارند ـ می‌باشد؟ نمی‌گویم که دارای قوهٔ نامتناهی می‌باشد، زیرا باید به اِزاء ارتسام هر صورتی در جسمی، قوه‌ای استعدادی و یا انفکاک در آن جسم باشد، و تباهی و فساد این امر معلوم است.

بلکه حقیقت همان است که ما تحقیق و ثابت کردیم که صور لذت بخش نیکبختان و یا رنج‌آور اشقیا در نشأهٔ دوم ـ چنانکه صاحب شریعت الهی وعده و نوید آنها و وعید و بیم اینها را داده است ـ در نشأهٔ دیگر و در ناحیه وصُقع دیگری واقع است و در جِرمی از اجرام حلول و ورود نداشته و به قوه‌ای جرمی قائم نیست، بلکه به ذات خودشان قائم است، و مظاهرشان نفوس این دو گروه ـ به نوعی از فعل و تأثیر ـ می‌باشد، چنانکه صور و اشباحی که در آینه‌اند، قائم بدان نیستند، بلکه مظهر آنها آن آینه ـ به نوعی از قبول ـ است، و هیچ منافاتی بین صدور فعل از قوه ـ به‌جهتی ـ و انفعالش از جهت لذت بخشی و رنج‌آوری ـ به‌جهت دیگر ـ نمی‌باشد، چنانکه در این جهان، سلامتی و بیماری بدنی از خودش در بدنش ایجاد می‌شود و سپس نفس از آن‌دو انفعال می‌پذیرد، در یکی از آن‌دو در لذت و راحت است و از دیگری در رنج و مشقت.

و این بدان‌جهت است که نفس، دارای دو جهت است: جهتی عقلی و فعلی، و جهتی طبیعی و انفعالی، حالش به‌حسب فعلِ طاعات و معاصی که منتهی به صور نیکو و زشت در سرای آخرت ـ هنگام تجسّم اعمال ـ می‌گردد این‌گونه است، یعنی به یکی از آن‌دو، متنعم و برخوردار، و به دیگری معذَّب و گرفتار می‌شود، و این دو جهت مشخص‌کنندهٔ این است که نفس، فاعل چیزی و منفعل از همان چیز است و هردو در نفس ـ پیش از آنکه عقلی محض گردد ـ موجوداند و در آن هنگام است که فعّال و درّاک ـ به یک جهت ـ می‌باشد، چنانکه پیش از این بدین نکته اشاره شد که: «فیه ـ در آن» و «عنه ـ از آن» در عقل بسیط ـ یعنی عقل فعّال ـ یک‌چیز است.

بنابراین ثابت شد که تمام آنچه که در آخرت به نفس الحاق می‌یابد، همان چیزی است که از آن پدید آمده است، و نفوس غیرکامل، از جهت علم و عمل و یا علم فقط، یعنی نفوس نیکبختان متوسط و یا ناقصان در علم و عمل و یا ناقصان در علم و یا اشقیای ناقص در علم و عمل، اگرچه از مواد و اجرام طبیعی دنیایی مجرّداند، ولی هنوز به اشباح اخروی تعلّق دارند، اشباحی که درباب لذت بخشی و رنج‌آوری، از این اجرام دگرگون‌پذیر شدیدتر و با دوام‌ترند، چنانکه در بیان الهی آمده: ولعذاب الاخرة اشد و ابقی، یعنی: عذاب آخرت سخت‌تر و پایدارتر است (۱۲۷ ـ طه) بلکه این آتش و درد

و رنجش از آثار آتش آخرت و عذاب و یا عین آن است، ولی تنزل کرده و تیره شده و قوه و تأثیرش ضعیف گردیده است، چنانکه از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله روایت شده که: ان نارکم هذه من نار جهنم غسلت بسبعین ماءً ثم نزلت، یعنی: این آتش شما از آتش جهنم است که به هفتاد آب شسته شده و سپس فرود آمده است؛ نور را هم بر آتش قیاس کن تا بدانی که نعمت و خوشی دنیا نسبت به نعمت و خوشی آخرت چیزِ کوچکِ بی‌ارزشی است.

یاری و یادآوری کردن

آنچه گفتهٔ ما را در بطلان تعلق نفوس پس از مرگ به جِرم فلکی و یا عنصری یاری و روشن می‌کند و آنچه را که ما از اثبات صور اخروی ثابت کردیم اینکه: نعمت و خوشی نیکبختان و دوزخ بدبختان و اشقیا بدان صور است، و آنها صوری نیستند که در جِرم فلکی و یا غیرفلکی انطباع داشته باشند، بلکه آنها صوری معلّق‌اند که از نفس برای نفس ـ در ناحیه و صُقعی دیگر ـ موجوداند و مرتبط به اعمال و افعالی‌اند که در دنیا از جانب نفس پدید آمده و در ذات نفس اخلاق و مَلکاتی را از پی‌آن صور معلّق نتیجه داده، چیزی [1] است که پیشوای مکاشفان ـ محیی‌الدین عربی ـ گفته و آن اینکه: بر تو لازم است بدانی: برزخی که ارواح پس از مفارقت از نشأهٔ دنیایی در آن هستند غیر از برزخی است که بین ارواح مجرد و اجسام است، زیرا تنزلات وجود و معارجش دوری و گردشی [2]، است مرتبه‌ای که پیش از نشأهٔ دنیایی است، از مراتب تنزلات است و

۱. این خبر شش سطر بالا است که: آنچه گفته ما را ... «م»

۲. نه اینکه تنزلات استقامی است و معارج انعطافی، زیرا دایره برترین شکل‌ها را دارد، این به‌واسطهٔ بساطت و وحدتش است، چون نامتناهی است و نسبت مرکزش به اطرافش از تمام جوانب مساوی است، پس مناسبت با وجود ـ در تمام این جهات ـ دارد، بنابراین هر مرتبه‌ای از این دایره موازی و محاذی آن چیزی است که حقیقتاً مماثل با آن است و از وجهی مغایر با آن، پس در قوس نزول، عقول مجرد است و در قوس صعود عقول بالفعل، و نفوس جسمانی الحدوث‌اند و روحانی البقا، از این‌روی حاملان عرش در آغاز چهاراند و در پایان هشت‌اند، و یحمل عرش ربک یومئذ ثمانیة، آنان چهار اوّلی‌اند به انضمام چهار دیگر که به‌وجود رابطی در صراط انسان کاملِ اعظم موجوداند، پس در مراتب هریک از دو دایره تمایز، با اصل محفوظ می‌باشد، زیرا وجود یک حقیقت است و دارای درجات، در قوس نزولی نفوس بر مثال، از حیث دهر مقدم‌اند و موازی آنها در قوس صعود نفوس مؤخر از مثال زمانی‌اند، آنجا مثال است و اینجا مثال.... «سبزواری»

دارای اوّلیّت است و مرتبه‌ای که بعد از آن (نشأهٔ دنیایی) است از مراتب معارج است و دارای آخِریت.

و صوری که ارواح را در برزخ [۱] اخیر ملحق می‌گردد، صور اعمال است و نتیجهٔ افعال پیشین در دنیا، برعکس صور برزخ اوّل، پس هیچ کدام عین دیگری نیست، ولی هر دو در این امر که عالَمی روحانی و جوهری نورانی و غیر مادّی‌اند، باهم اشتراک دارند؛ پایان سخن او.

تأیید این سخن چیزی است که باز در کتاب فتوحات مکی درباب سیصد و بیست ویک بدان تصریح کرده و گوید: این برزخ غیر از اولی است، اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی گویند، یعنی به‌جهت امکان ظهور آنچه در اوّلی است در عالم شهادت و امتناع بازگشت آنچه در دومی است بدان ـ مگر در آخرت [۲] ـ و کم کسی است که آن را (دومی را) مکاشفه کند ـ برعکس اوّلی ـ از این‌روی بسیاری از ما آن را مشاهده می‌کنند و برزخ اوّل را مکاشفه کرده و می‌داند که چه حوادثی در عالم دنیا اتفاق می‌افتد، ولی مکاشفهٔ حالات مردگان را توانایی ندارد.

و همین‌طور درباب شصت و سه آن کتاب ـ پس از روشن کردن آنچه انسان در آینه می‌بیند ـ گوید: به چنین حقیقتی (یعنی آینه و خواب) انسان در خواب و پس از مرگش می‌رسد، یعنی اعراض را صوری قائم به نفس خودشان و متجسّد مشاهده

۱. و نیز اول موطن اخذ پیمان و عهد و میثاق به اقرار ربوبیت است و آن ذرِ چهارم است و برزخ اخیری موطن صورت وفای به عهد و پیمان‌ها و صورت نقض عهد معبود است، بدان که عالم صورت و مُثل شبحی که مطابق این صورت کونی است و پیش از این ثابت بوده، مورد اتفاق همگان از اشراقیان و مشائیان می‌باشد، جز آنکه اشراقیان گویند قائم به ذات خودشانند، لذا به نام مُثل معلّقه آنها را نامیده‌اند و نزد مشائیان، قائم به نفوس منطبع فلکی می‌باشد. «سبزواری» ۲. در نسخه سفر نفس که نزد من است کلمهٔ «الاّ» ـ در جملهٔ الافی الاخرة ـ در حاشیه آمده و شاید از الحاقات محرفان باشد، در این صورت لفظ مگر در آخرت، متعلق به آنچه در دومی است می‌باشد و مشعر به علّیت، به‌جهت امتناع، یعنی چگونه رجوع ممتنع نباشد درحالی که آخرت دنیا نیست و هردو مخالف یکدیگراند ـ تخالف غایت و مغیا ـ «سبزواری»

احتمال دارد که استثناء منقطع باشد، یعنی رجوع آنچه در برزخ دوم است به شهادت ممتنع است و رجوع آن در آخرت ممتنع نیست. بلکه از برزخ به آخرت منتقل می‌شود و به شهادت بازنمی‌گردد تا پس از آن به آخرت بازگردد، و احتمال دارد استثنای متصل باشد، یعنی رجوع آنچه در برزخ دوم است به شهادت ممتنع نیست، یعنی هنگام ظهور آخرت آنچه در برزخ دوم است به شهادت بازمی‌گردد و سپس از آن به آخرت. چنانکه نظر متکلمان است. «م»

می‌کند، او آنها را مخاطبه و آنها او را مخاطَب قرار می‌دهند و در آنها شکی نمی‌کند، و مکاشف در بیداری خود آنچه را که خفته در حال خفتن و مُرده پس از مرگش می‌بیند مشاهده می‌کند، چنان که در آخرت صور اعمال را با اینکه اعراض‌اند می‌بینند که وزن می‌شود و مرگ را میشی نمکین می‌بینند که کشته می‌شود، با اینکه مرگ، نسبت مفارقِ از اجتماع است؛ و برخی از مردمان این متخیَّل را به دیدهٔ حسّ ادراک می‌کند، و برخی از آنان در حال بیداری به چشم خیال ادراک می‌نماید، اما در خواب، قطعاً با چشم خیال است؛ و نیز گفته: تمام آن چیزها را که انسان پس از مرگ در برزخ ادراک می‌کند، به چشم صورتی که او در آن در صُور (اسرافیل) و به نور آن قرار دارد ادراک می‌کند؛ و باز در پایان این باب گفته: هر انسانی در برزخ مرهون دست‌آورد خویش و محبوس در صور اعمال خودش است تا آنکه روز قیامت از آن صورت، در نشأه‌ای دیگر برانگیخته و مبعوث شود.

۴
فصل
در دنبالهٔ بینش دادن بر این باب از جهت چگونگی نسبت نفس به بدن و اشاره به مرگ طبیعی و زمان آن و فرق بین آن و بین مرگ اخترامی و ناگهانی

بدان که نفس حامل بدن است نه بدن حامل آن ـ چنانکه بیشتر خلایق چنین پندارند ـ زیرا شنیده‌اند که نفس، زبده و خلاصه عناصر و برگزیدهٔ طبایع است، و نیز پندارند که نفس از جسم حصول می‌یابد و به نیروی خوراک قوی می‌شود و با کمبودش ضعیف، درحالی که آنچه پنداشته و توهّم کرده‌اند نیست، بلکه این نفس است که جسم را تحصّل و تکوّن می‌بخشد و آن را به جهات مختلف می‌کشاند، درحالی که او با بدن و با قوا و اعضای او است و وی را هرگونه که خواهد تدبیر و اداره می‌کند، و این قدرت را دارد که وی را با تراکم و سنگینی بدن هرجا که خواهد بالا برد و هرگاه که خواهد پائین آورد، یعنی هر وقت خواست که بالایش برد سنگینیش به سبکی تبدیل می‌یابد و چون خواست که فرودش آورد، سبکیش به سنگینی تبدیل می‌گردد، اما طلوع

و ورود به عالَم آسمان و بهشت ارواح و نیکبختان و منزل اعلا، امکان ندارد با این بدن متراکم بتواند بدانجا بر شود، بلکه با بدنی نوری از جنس آن جهان ـ وقتی از این بدن تاریک رهایی یافت ـ می‌تواند، چنانکه طلوع و ورود به بهشت مقربان و ناحیهٔ کاملان ـ از صور مفارق عقلی و مُثل نوری افلاطونی ـ برایش امکان‌پذیر نخواهد بود مگر وقتی که از علاقه و وابستگیهای ابعاد و اجرام جدا شده و از امثال و اشباح بریده و از هردو کون رهایی یافته و هر دو جهان را رها سازد.

هدف از این سخن آنکه: نفس به‌واسطهٔ ترقی و بَر شدنش به این معارج، برتر از آن است که در وجودش بدن را دنبال کند، بلکه بدن از توابع وجودش در بعضی از مراتب پائین می‌باشد، و به این اصل، مذهب تناسخ، و مذهب آن‌کس که قائل است منشاء انقطاع نفس از این بدن به‌واسطهٔ مرگ طبیعی، عبارت از انتهای نیروی بدنی و نابود شدن حرارت غریزیش و از کار افتادن آلات و باطل شدن نظم و آراستگیش و سست شدن ارکان و پایه‌هایش می‌باشد، چنانکه همه پزشکان و طبیعیان پندارند که انقطاع نفس از بدن به‌سبب درهم شدن بُنیه و تباهی مزاجش می‌باشد، فسخ و باطل می‌گردد.

بلکه حقیقت اینکه نفس از بدن به‌واسطهٔ استقلالش در وجود، به تدریج جُدا شده و خرده‌خرده از این نشأهٔ طبیعی به نشأهٔ دومی انقطاع می‌پذیرد، چنانکه در مبحث اثبات حرکت ذاتیِ وجود در جواهری که به موّاد هیولانی تعلّق دارند گفته آمد، بنابراین نفس، در ذاتش از طوری به طور دیگر و از گونه و مرتبه‌ای به‌گونه و مرتبهٔ دیگر تحول پیدا می‌کند و در تجوهرش از ضعف به قوه اشتداد می‌یابد، و هرگاه که نفس قوی شد و افاضهٔ قوه از وی به بدن ـ به‌واسطهٔ انصرافش از بدن به جانب دیگر ـ کم شد، بدنِ و قوای بدن ضعیف می‌شود و نقص و پژمردگی طبیعی پیدا می‌کند، تا آنکه به غایت خود در جوهر و استقلال برسد، و چون رسید، تعلّقش به کلّی از بدن و تدبیر و اداره‌اش مر آن را و افاضه‌اش بر آن قطع می‌گردد، در آن هنگام است که مرگ عارض بدن می‌گردد، و این همان اجل و مرگ طبیعی است نه اَجل ناگهانی که به‌سبب راه زدنهای اتفاقی اتفاق می‌افتد.

بنابراین منشاء پژمردگی بدن پس از رسیدن به زمان وقوف و پیری که مرگ عارض می‌گردد، عبارت از تحولات نفس است به‌حسب مراتب و نزدیکیش به نشأه دوم، و آن

نشأه نشأهٔ انفراد و تنها ماندنش است از این بدن طبیعی و جدا شدنش از این جهان و استقلالش در وجود، و این حالات بدنی که از انسان مشاهده می‌شود، یعنی از کودکی و جوانی و پیری و فرتوتی و مرگ، تمامشان تابع آن چیزها که در اِزای آنها از حالات نفس در قوه و فعل و شدت و غضب ـ به‌گونهٔ تعاکس ـ است می‌باشند، پس هرگاه که برای نفس قوه و تحصّل حصول یافت، برای بدن سستی و ناتوانی حاصل می‌گردد تا آنکه نفس به ذات خویش قائم می‌شود و بدن هلاک می‌گردد، پس ارتحال و سفر نفس موجب ویرانی خانه می‌شود، نه اینکه خرابی خانه موجب ارتحال آن می‌شود، چنانکه این را به نظم بیان داشته‌اند:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

و این در مرگ ناگهانی صدق می‌کند نه طبیعی، خلاصه آنکه بیشتر آنان چون به این حرکت رجوعی در نفس، یعنی سفر «الی الله» که ما در بیشتر از موجودات اثبات کردیم پی‌نبردند، وجوهی سست و نامطلوب در حکمت مرگ بیان داشتند، و در آنچه ما ثابت کردیم مناسبت در اطلاق لفظ طبیعی بر این مرگ ـ غیر آنچه گفته‌اند ـ آشکار می‌گردد، و پیش از این گفتیم آنچه را که اثبات کردیم منافی شقاوتی که برای دسته‌ای از نفوس ثابت است و عذاب کردنشان در آخرت به دوزخ و آتش و خشم پروردگار و دیگر چیزها که بر آنان جاری می‌گردد نیست، زیرا اینها کیفر اعمال و عقوبت افعال و نتایج خوها و مَلکات زشت و اعتقادات پستِ تباه آنان است ـ چنانکه به‌زودی شرح بیشتری برایت گفته خواهد آمد ـ .

و چون آنچه را که در مرگ طبیعی گفتیم تحقق یافت و اینکه منشاء آن توجه جبلّی و فطری است به جانب آخرت و نزدیکی به خداوند متعال؛ بطلان تناسخ مطلقا ـ با تمام اقسامش ـ و محال بودن تعلّق نفس پس از مرگِ بدن عنصریش که خواه به مرگ طبیعی باشد و یا به غیرآن به بدن طبیعی دیگر و انتقالش از بدنی به بدن دیگر، روشن و آشکار گشت، زیرا اگر از بدنی انتقل پیدا کرد و به بدن دیگری تعلّق گرفت، باید تعلّقش در آغاز تکوین یافتنش ـ هنگامی که در زهدان و رَحِم، جنین و یا حیوان است ـ باشد، چنانکه به این مطلب اعتراف دارند، لذا بنابر آنچه را که اصل گفته بودیم ـ یعنی عدم مطابقت تعاکسی بین مراتب استکمالات نفس و بدن بنابر وجه مذکور ـ

خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید.

یادآوری که در آن بینش دادن است

بدان ای پویندهٔ به‌سوی خداوند و ای راغب به جهان کرامت او به نیروی فراست! تو پیوسته آهنگ پروردگارت را و بَر شدن به‌سوی او را داری، یعنی از روزی که در زهدان و رَحم، نطفه‌ای بودی و نفست بدان ارتباط و پیوند داشت، از پست‌ترین حالات به کامل‌ترینش و از ناقص‌ترین مرتبه‌اش به مرتبهٔ بالاتر و استوارتر و به درجهٔ برتر و شریف‌تر انتقال می‌یابی تا آنکه پروردگارت را ملاقات و مشاهده نمایی و حسابت را به تمامه برسد و نیکیها و بدی‌هایت وزن شود، در آن هنگام یا خوشحال و مسرور ـ یعنی جاودانه با انبیا و صدیقان و شهدا و صالحان که نیکو رفیقانی‌اند ـ نزد او خواهی ماند، و یا با کافران و اهریمنان و فاجران و منافقان که بَد همدمانی‌اند، اندوهگین و دردمند و زیانکار و معذَّب به آتش افروخته‌ای که بر دلها مسلّط شود باقی می‌مانی.

و ما پیش از این بیان داشتیم که تمام موجوداتی که در این جهانند، همگی در سلوک و پویایی به‌سوی خداوند متعال رهسپارند، ولی به‌واسطهٔ غلظت حجاب و پرده‌هاشان و تراکم ظلمت و تاریکیهاشان، بدین امر واقف نیستند، ولی این حرکت ذاتی و این سیر «الی الله» در انسان روشن‌تر و آشکارتر است، به‌ویژه در انسان کامل که تمام این قوس صعودی ـ یعنی نصف دایرهٔ «من الخلق الی الحق» ـ را در می‌نوردد، چنانکه صاحبان کشف و شهود، از دانشمندانی که دیده‌های باطنیشان از ادراک حقایق اشیاء آن‌گونه که هستند، به پرده‌های تقلید و ستیز و حجاب‌های هوا و هوس و دنیا کور نشده است می‌دانند، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی: این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ ـ جمعه).

مثال آوردن

مثال بدن انسانی در این عالم همانند کشتی است که دارای آلات محکم و استواری بوده و در دریا ـ با آنچه از قوای نفسانی که در وی است و کارگرانی که در آن کار می‌کنند ـ به فرمان الهی که ترتیب‌دهندهٔ کار این کشتی ـ آن‌گونه که صلاح حالش

است ـ جاری می‌باشد، زیرا کشتی بدن را امکان حرکت به جهات مختلف ـ جز به‌واسطهٔ وزیدن نسیم‌های اراده ـ ممکن نمی‌باشد؛ و: بسم الله مجریها و مرساها، یعنی: رفتن و ایستادنش به نام و فرمان خدا است (۴۱ ـ هود) پس همان‌طور که وقتی نسیمی که نسبتش به کشتی، نسبت نفس است به بدن بازایستد، کشتی هم پیش از آنکه چیزی از ارکان و پایه‌هایش از کار بیفتد و یکی از آلاتش مختل گردد می‌ایستد، جسد انسان و آلاتش هم این‌گونه است، یعنی وقتی که نفس از آن مفارقت کرد، حس و حیاتی که در مثال ما به‌منزلهٔ حرکت کشتی‌اند کاری ازشان نمی‌آید، اگرچه چیزی از مواد و آلات و اعضای بدن نابود نشده، جز رفتن روحی که به‌منزلهٔ نسیم و باد کشتی است.

و برهان ثابت کرده که باد و نسیم جزو جوهر کشتی نیستند، بلکه حرکت کشتی تابع حرکت آنها است، و کشتی حامل باد نیست بلکه باد حامل کشتی است و به فرمان الهی حرکتش می‌دهد و به نام الهی می‌ایستد، و هیچیک از کشتی و کشتی سواران از لشکریان و قوای مختلفی که برآن سوارند توان بازگردانیدن باد را پس از رفتنش ـ به حیله و یا صنعت دیگری ـ ندارند، روح و دمیدنش نیز این‌گونه است، یعنی از جوهر جسد نیستند و جسد هم حامل روح نمی‌باشد، و هیچیک از قوا و کیفیات مزاجی، توان بازگردانیدن نفس را ـ وقتی بدن را رها کرد ـ ندارد،

این مثال آن است که حیات بدن و حرکتش تابع نفس‌اند نه نفس تابع آن‌دو، از این‌روی نظریهٔ تناسخ که عبارت از بازگردانیدن نفس و انتقالش به بدن است، یعنی پس از رفتنش از بدن برای باردیگر ـ از جهت صلاحیت مزاج و استعداد مادّه‌اش ـ باطل گردید، زیرا مزاج تابع نفس است، چنانکه گفته شد نفس، حافظ مزاج و جامع اجزای بدن و وادارکنندهٔ به‌هم پیوستن و سازگاری عناصر آن است، نه اینکه نفس تابع بدن و عناصر آن است.

اما فرق بین مرگ طبیعی و مرگ ناگهانی ـ در مَثل کشتی ـ اینکه وقتی دانستی که هلاک کشتی ـ از آن‌روی که کشتی است ـ از دو جهت است: یا به‌واسطهٔ فساد و تباهی از جهت جِرمش و یا انحلال یافتن ترکیبش می‌باشد که آب در آن داخل شده و غرق می‌گردد و هرکس را که در آن کشتی باشد ـ اگر بی‌خبر باشد و به اصلاح حال آن

نپردازد ـ هلاک می‌سازد، مانند هلاک جسد و قوای آن از جهت غلبهٔ یکی از طبایع ـ از حیث کوتاهی کردن و غفلت صاحبش از آن امر ـ بنابراین نفس با بدن باقی نمی‌ماند ـ اگر مزاجش تباه شود و نظامش مختل گردد و نسبتش کژی یابد و از اعتدال انحراف پیدا کند و آلتش ضعیف شود ـ چنانکه باد ـ به‌سبب اختلال آلت کشتی (مثلاً بادبان آن) ـ دیگر به کشتی نمی‌وزد، درحالی که باد در وزش خود موجود است و در موضعی که پیش از هلاک کشتی می‌وزیده معدوم نگردیده است، بنابراین نفس در کانون خودش باقی است، مانند باقی بودن باد در افق خود ـ پس از نابود گردیدن جسم ـ .

اما جهت دوم: و آن اینکه هلاک کشتی به نیروی باد شدید می‌باشد که بر کشتی می‌خورد و در توان کشتی و آلات کشتی نیست، لذا آلت را ضعیف می‌کند و ادوات را ـ به‌جهت عدم توانائیشان از حمل آنچه بر آنها وارد می‌شود ـ می‌شکند؛ نفس هم همین‌گونه است، یعنی وقتی جوهرش قوی شد و حرارت غریزیش که از آن به بدن برانگیخته می‌شود شدت پیدا کرد، بدن از حمل آن ضعیف گشته و ترکیبش انحلال یافته و آلاتش خشک می‌گردد و رطوباتش به‌واسطهٔ استیلای حرارت نابود می‌شود.

زیرا تحقیق در نزد ما این است که حرارت غریزی در پیران بیشتر و شدیدتر از حرارت در جوانان است، ولی به‌واسطهٔ کمبود حامل و پژمردگی مادّه، اثرش در آنان ظاهر نمی‌گردد، برعکس آنچه مشهور شده که: حرارت پیران از جوانان کمتر است، منشاء عروض مرگ طبیعی غلبهٔ حرارتِ بالذات است که موجب نابود کردن رطوبتی که منتهی به نابودی حرارتِ بالعرض از بدن است می‌شود و به ضرورت مرگ واقع می‌گردد، پس عروض مرگ طبیعی از باب ضرورات است که لازمهٔ بعضی از غایات ذاتی می‌باشد، چنانکه در مباحث اقسام علل دانستی؛ و غایت ذاتی در اینجا عبارت از نیروی نفس و کمال آن، و اشتداد یافتن جوهر روح و نیروی نفخ صوری است که نظیر آن در مثال کشتی، شدت وزش باد است بر آن.

و بر تو پوشیده نباشد که احوال ساکنان این کشتی هنگام وزش آن باد شدید و تند، از دو حال بیرون نیست: اگر آنان که در کشتی‌اند عارف به موجبات تقدیر ربانی‌اند، نفوسشان اطمینان و آرامش یافته و پیش از آنکه پرده برافتد و از دنیا سفر کنند، تسلیم امر پروردگارشان می‌شوند و برخیشان برخ دیگر را به صبر و بی‌قراری نکردن و شوق به

سفر کردن به سرای بازگشت، پند و موعظه می‌کنند، و چون علم کامل به این سیاست قَدَری و حکمت قضایی و عمل به‌موجب عقل و ایمان تمامی یافت، از غم و اندوه آسوده شده و به بهشت ابدی وارد می‌شوند؛ و اگر عارف به موجبات تقدیر الهی ـ که هرچه حکیم انجام می‌دهد خیر و درست و نیکو است ـ نباشند و دستور انقیاد و فروتنی و تسلیم را نشنوند، کیفرشان دوزخ و محرومی از بهشت و دوری از رضوان و خشنودی خداوند دانای حکیم می‌باشد.

۵
فصل

در اینکه هر شخص انسانی را یک ذات است که نفسش می‌باشد و آن به‌عینه: حیّ و مدرک و سمیع و بصیر و عاقل است و در ضمن همو: غذادهنده و رشددهنده و تولیدکننده است و بلکه از وجهی جسمِ طبیعیِ متحرک نامی حسّاس می‌باشد

بدان که ما این معنی را پیش از این ـ به‌گونه‌ای از برهان ـ بیان داشتیم، اکنون می‌خواهیم آن را توضیح بیشتری دهیم، چون در این مطلب ـ درباب معرفت و شناخت توحید افعالی حق متعال ـ بهرهٔ فراوانی موجود است، لذا گوییم: هریک از ما به وِجدان و یافت خویش ـ پیش از مراجعهٔ به برهان ـ می‌داند که ذات و حقیقتش یک چیز است نه امور بسیار، و با این همه می‌داند که او عاقل و مدرِک و حسّاس و خواهنده و غضبناک و جایگیر و متحرک و ساکن و موصوف به تمام صفات و اسماء، که بعضیشان از باب عقل و حالات آن و بعضی دیگرشان از باب حسّ و تخیّل و حالات آن‌دو، و برخیشان از باب جسم و عوارض و انفعالات آن می‌باشد، و این اگرچه یک امر وِجدانی و دریافتنی است، ولی بیشتر از مردمان را امکان معرفت و شناخت آن ـ از باب صناعت علمی ـ نمی‌باشد و بلکه این توحید را وقتی که در مقام بحث و کنکاش‌اند انکار می‌ورزند، مگر آن‌کس که خداوند به نوری از جانب خویش یاریش کند، و هرکس از توحید و یگانگی نفس خودش عاجز و ناتوان باشد، چگونه بر توحید پروردگارش قادر و تواناست؛ و آنچه از پیشینیان در این مسئله به ما رسیده آنکه ایشان

چون اصناف افعال را بر اصناف و انواع قوا تقسیم کردند و هریک از آنها را به قوهٔ دیگری نسبت دادند، نیاز به بیان این امر پیدا کردند که در تمام آنها چیزی مانند اصل و مبدأ می‌باشد و دیگر قوا مانند توابع و شاخه‌اند.

لذا ما مذاهب و نظریات مختلف را که در این‌باره نقل شده است، همراه با دلیل هر دسته و گروهی بیان می‌داریم.

برخی از آنان معتقداند که نفس یکی می‌باشد، و آنان بر دو گروه‌اند:

یک گروه گویند: نفس افعال را به ذات خودش انجام می‌دهد، ولی به‌واسطهٔ آلات مختلف، که از هر قوهٔ خاصّی فعلی خاصِ آن قوه صادر می‌شود، و این اعتقاد ابن‌سینا و هر که در ردیف او است می‌باشد.

گروه دیگر گویند: نفس یکی نیست، بلکه در بدن نفوسی چند است که بعضیشان حسّاس‌اند و بعضی مفکّره و بعض دیگرشان شهوی و دیگر بعض غضبی.

اما منکران وحدت و یگانگی نفس دلیلشان همان است که بیانش گذشت، یعنی ما می‌بینیم که نبات دارای نفس غذایی است و حیوانات دارای نفس غذایی و حسّاس ـ نه مفکّره و عقلی ـ هستند، و چون می‌بینیم که نفس نباتی با نداشتن نفس حسّاس موجود است و نفس حسّاس با نداشتن نفس ناطقه موجود است، می‌فهمیم که آنها مغایر هم‌اند، چون اگر یکی بودند، حصول هیچ‌یک از آنها ـ مگر هنگام حصول تمام آنها به اسم ـ ممتنع و محال بود، و چون مغایرتشان و بی‌نیازی بعضیشان از بعض دیگر ثابت شد و مشاهده کردیم که در انسان مجتمع‌اند، علم پیدا می‌کنیم که آنها نفوسی مغایر هم‌اند و تعلق به یک بدن دارند.

این دلیل مردود است، برای‌اینکه بسیاری از انواع بسیط ـ مانند سیاهی ـ هستند که بعضی از مقوّمات آن در وی به یک وجود موجود است، مانند رنگ، که با عدم مقوِّم دیگری ـ مانند گیرنده و قابض نور چشم ـ موجود است و از این لازم نمی‌آید که وجود رنگ، غیر از وجود گیرندهٔ نور چشم ـ در حقیقت سیاهی ـ باشد.

و نیز: قوهٔ غذائی که در نبات مثلاً موجود است به‌عینه قوهٔ غذائی که در حیوان موجود است و به‌سبب نوع متحد است نمی‌باشد، و همین‌طور قوهٔ حساسی که در حیوان غیر ناطق موجود است به‌عینه حساسی که در انسان موجود است و در حقیقت

نوعی اتحاد دارند نمی‌باشد، بلکه آن‌دو در معنی جنسی باهم اتحاد دارند، البته وقتی معنای آن‌دو را مطلقا ـ بدون شرط آمیزش و تجرید با غیر خودش ـ اخذ و اعتبار کنی، بنابراین حساس ـ مثلاً ـ یک معنی جنسی است، اگرچه برای حیوان ـ وقتی جنس اعتبار و اخذ شود ـ فصل می‌باشد، و چون این معنی ـ یعنی حساس ـ به‌گونه‌ای اخذ شود که از حیث تحصّلِ وجودی تام باشد، یعنی وجودش بدون استعداد و درخواستی تمام است، تا برایش تمام دیگری باشد، چنانکه در دیگر حیوانات می‌باشد؛ و چون از آن حیث که از جهت وجود استقلال ندارد اخذ گردد، بلکه وجود و حقیقتش تحصل پیدا نکند مگر آنکه برایش تمامی دیگر باشد تا بدان، حقیقتش تمامی یافته و وجودش کمال یابد، این معنی با معنی اوّلی ـ به‌سبب نوع ـ مغایر می‌باشد، اگرچه به‌واسطه جنس با او یکی است، پس حکم به اینکه حسّاس مغایر ناطق است، در بخش اوّل آن جایز است نه در بخش دوم؛ بنابراین نفس حساس در دیگر حیوانات، مغایر نفس متفکّر است، ولی در انسان یک‌چیز است؛ و سخن در نفس «غاذیه» که در نبات و در حیوان و در انسان است ـ نسبت به نفس حساس و یا ناطق ـ این‌گونه است، این قاعده را نیک بیاموز که ترا جِدّاً بهره‌مند می‌سازد.

اما موّحدان و یکتاپرستان از اعتقاد خویش چنین دفاع کرده‌اند که: ما را چنین ثابت شده که افعال گوناگون و مخالف یکدیگر نفس، مستند به قوای گوناگون و مخالف هم‌اند، و اینکه هر قوه‌ای از آن حیث که خودش است جز فعل مخصوصی از وی صادر نمی‌شود، یعنی قوهٔ غضبی از لذات انفعال و اثر نمی‌پذیرد و قوهٔ شهوی از آزاررسانان تأثیر نمی‌یابد و قوهٔ مُدرِکه از آنچه این دو قوه اثر می‌پذیرند متأثر نمی‌گردد.

چون این ثابت گشت گوییم: این قوا گاهی بر فعل یاری می‌کنند و گاهی دفع می‌نمایند، اما یاری کردنشان: ما وقتی فلان چیز را احساس کردیم یا میل می‌کنیم و یا نفرت می‌کنیم؛ اما دفع کردنشان: ما وقتی روبه تفکر و اندیشه می‌آوریم، حسّ مختل می‌شود، و چون رو به حسّ می‌آوریم، غضب و یا شهوت مختل می‌گردد؛ و چون این ثابت شد گوییم: این درصورتی است که وجود چیز مشترکی بین این قوا که تمامشان را اداره و تدبیر می‌نماید نباشد، وگرنه کمک و یاری و دفع کردن، ممتنع و محال خواهد بود، زیرا فعل هر قوه‌ای وقتی مرتبط به قوهٔ دیگری نباشد ـ چون آلت مشترک نیست و

بلکه هر یک از آنها را آلتی مخصوص است ـ لازم می‌آید که بین آنها این کمک و یاری حصول پیدا نکند؛ و چون وجود چیز مشترکی ثابت گشت، این مشترک یا جسم است و یا در جسم حلول و ورود دارد و یا نه جسم است و نه در جسم حلول و ورود دارد؛ دو بخش اوّلی با آنچه که پیش از این در فصل‌های گذشته گفتیم باطل است، باقی ماند بخش سوم، و آن اینکه مجمع و الفنجگاه تمام این قوا یک‌چیز است که نه جسم است و نه جسمانی، و این همان نفس است.

گویم: این سخن در این باب نه رسا است و نه در حلّ اشکال کاربُرد دارد؛ زیرا کسی می‌تواند بگوید: شما گفتید نفس عبارت از ربط این قواست، اگر مرادتان از این سخن آن است که نفس، علّت وجود آنها است، این مقدار در اینکه نفس به‌عینه حساس و غذا خورنده و ساکن و نویسنده و خنده‌کننده است کافی نمی‌باشد، بلکه علّت بودنش مر وجود این قوا را هم کافی در اینکه بعضی یاری‌کنندهٔ دیگر بر فعل و یا بازدارنده بعض دیگر هستند نمی‌باشد، زیرا علّت وقتی قوای مخصوصی را در محل‌های دور از هم پدید می‌آورد و هریک از آنها را آلتی مخصوص می‌بخشد، هریک از آنها از دیگری جدا، و بی‌نیاز از آن، و به هیچ‌وجهی از وجوه بدان تعلّق ندارد؛ بنابراین شروع بعضی از آنها (قوا) در فعل خاص خودشان، چگونه دیگری را از فعلش مانع می‌گردد؟ آیا عقل فعال نزد شما مبدأ وجود تمام قوای موجود در بدنها نیست؟ در این‌صورت از معلول بودن تمامشان مر یک مبدأ و یک علّت را، لازم می‌آید که بعضی مر بعض دیگر را از فعل بازدارد و یا آنکه بر آن فعل، یاری و کمکش نماید؛ ولی اگر مرادتان از آن این است که نفس، مدبّر این قوا و محرّک آنها است، این احتمال دو وجه دارد:

یکی آنکه گفته شود: نفس دیدنیها را می‌بیند و شنیدنیها را می‌شنود و خواستنی را می‌خواهد و ذاتش محل این قوا و مبدأ این افعال و متصف به صفات آنها می‌باشد؛ این آن حقیقتی است که باطل و نادرستی نه از پیش و نه از پس آن، بدو ورود ندارد، ولی کیست که این را محکم و استوار سازد و شکها را برطرف کرده و ریشهٔ موانعِ ادارک آن را از بیخ برکند؟ زیرا اگر چنین باشد، جواز تعدّد قوا و تدافع در فعل نفس ـ اگر همه یک جوهر و دارای یک هویت باشند ـ چگونه حصول پیدا می‌کند؟ خلاصه آنکه اعتقاد بدین امر موجب اعتقاد به بطلان قوایی است که ابن‌سینا و غیر او از حکما در اعضای

ـ به وجوداتی پراکنده ـ موجوداند، زیرا مادّه، موضوع اختلاف و انقسام و محلّ تضاد و تباین است، بنابراین امکان ندارد موضع چشم، موضع گوش باشد و محل شهوت، محل غضب، و آلت گرفتن و دادن، آلت راه رفتن باشد، و همین‌طور دردی لمسی و حسّی ـ مانند جدا شدن اتصال عضوی ـ به عضوی از اعضای انسان قائم می‌شود و به عضوی دیگر راحتی لمسی ـ مانند التیام و جوش خوردن ـ قائم می‌گردد، سپس تمام این قوا را در عالم خیال، موجود می‌یابیم.

پس عالم نفس حیوانی با وجودات متمیز، متکثّر در خیال و متّحد در وضع است، بلکه آن را ـ چنانکه گفته شد ـ وضعی نیست، بنابراین آن را یک حسّ مشترک است که می‌شنود و می‌بیند و می‌بوید و می‌چشد و لمس می‌کند، شنیدنی جزئی و دیدنی جزئی و بوئیدن و چشیدن و لمسی جزئی، بدون اینکه مواضعش ـ آنچنان که در حواس ظاهری است ـ انقسام پذیرد و پراکنده و جدا گردد، و همین‌طور شهوت می‌ورزد و غضب می‌کند و متألم می‌شود و خوشحال می‌گردد، بدون جدا شدن اتصال و یا التیام و به هم پیوستنی، جدا شدن تمام اینها در عالم حسّ ظاهری است، ولی در عالم حس باطنی غیر متکثراند.

سپس تمام اینها را در مقام عقل ـ به‌گونه‌ای برتر از آمیختگی کثرت و تفصیل و جدای از آمیزش با پراکندگی و قسمتِ وضعیِ جسمی و یا خیالی جزئی ـ موجود می‌یابیم، ولی با این‌همه، از جهت معنی و حقیقت کثیراند و چیزی از آنها مفقود و ناپیدا نمی‌باشد، بنابراین انسان عقلی، روحانی است و تمام اعضایش عقلی است و در این انسان ـ به وجودی که ذاتاً واحد است و از حیث معنی و حقیقت کثیر ـ موجود می‌باشد، پس او را چهره‌ای عقلی و دیده‌ای عقلی و گوشی عقلی و اعضایی عقلی است که تمامشان در یک موضع‌اند و در وی اختلافی نمی‌باشد ـ چنانکه ارسطاطالیس در کتاب اثولوجیا گوید ـ.

اگر گویی: وقتی نفس به‌عینه مدرکِ تمام ادراکات عمّاله (کارگزاران) مر تمام اعمال راست، دیگر چه نیازی به اثبات این قوای فراوان که بعضیشان از باب ادراک ـ مانند گوش و چشم و غیر این دو ـ و بعضی دیگرشان از باب تحریک ـ مانند جاذبه و دافعه و شهوت و غضب ـ اند می‌باشد؟

گوییم: آن (نفس) اگرچه تمام این قوا است، ولی وجود این قوا و ظهورشان در عالم مواد جز با آلات جسمانی که باهم از حیث وضع تباین و تخالف داشته باشند امکان‌پذیر نیست، زیرا عالم جسم عالم جدایی و انقسام است و امکان ندارد یک جسم با یک طبیعت عنصری مبدأ صفات بسیاری مانند شنیدن و دیدن و غیر این دو از صفات ادراک و شکل‌های تحریک باشد، یعنی یک عضو نمی‌تواند که هم گوش و هم چشم و هم جاذبه و هم دافعه باشد، این به‌جهت نقصان وجودش از جامعیت معانی می‌باشد؛ برعکس جوهر روحانی ـ به‌حسب وجود جمعی نفسانی روحانیش ـ بنابراین یک ذات نفسی، مبدأ تمام افعالی که از قوای پراکندهٔ او پخش در مواضع مختلف است ـ به‌گونهٔ اتحاد و جمعیت ـ می‌باشد؛ و همین‌طور ذات عقلی، با وحدت خالصش جامع تمام کمالات و معانیِ موجود در دیگر قوای نفسانی و حسّی و طبیعی می‌باشد، ولی به‌گونه‌ای برتر و عالی و به‌صورتی که درخور وجود عقلیش می‌باشد، چنانکه این مطلب را بارها بیان داشتیم.

اگرگویی: چه فرقی بین عقل مفارق و بین نفس در این جمعیت است که نفس در اتصاف به معانی قوا، نیازمند به‌وجود آلات و اعضای مختلف می‌باشد و بسنده بر وجود ذاتش ـ بدون تعدّد این قوا و مواد مختلف و اعضای آنها ـ نمی‌شود؟ اما عقل در صدور افعال و ظهور معانی و حالاتش، نیازمند به مواد و آلات عدیده نمی‌باشد؟

گوییم: صفات عقل و کمالاتش از وی به مواد خارجی ـ به‌گونهٔ افاضه و ایجاد ـ بدون اینکه از آنها تأثیر و یا انفعال پذیرد و به‌سبب آنها استکمال یابد، فرود می‌آید، ولی نفس نمی‌تواند به ذات خودش استقلال داشته باشد و از تغییر و انفعال پذیرفتن از خدمتگزاران و آلاتش منزّه و بری باشد، مگر پس از آنکه عقل خالصی گردد و در آن جهت نقص و یا کمال منتظری نباشد (و این همان جهت هبوطش از آن عالم است وگرنه نفس نبود و عقل بود) اما پیش از این دارای اطوار و حالات مختلفی است که به تمام آن اطوار و حالات (برای استکمالش) نیازمند است، لذا گاهی در مقام حس و طبیعت است و دیگر گاه در مقام نفس و تخیل، و گاه هم در مقام عقل و معقول؛ این حال نفس است مادام که تعلق به این بدن طبیعی دارد، و چون از این عالم انقطاع پیدا کرد، مقامش یا مقام عقلی مجرد است ـ اگر از کاملان در علم و عمل باشد ـ و یا مقام

دومی مثالی اخروی است ـ اگر آن‌گونه نباشد ـ بنابر اختلاف انواعش، به‌حسب غلبهٔ ملکات و احوال و صورت یافتنش به‌صورتی از انواع اخروی که با وی مناسبت دارد.

۶
فصل
در سستی آنچه صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) در این مقام به‌جهت دفع آنچه در تکثر قوا ـ بدون اینکه به یک ذات واحد بازگشت داشته باشد ـ گفته‌اند بیان داشته است، ولی نور حقیقت از کرانه‌های سخنش ـ چنانکه بارها تو را بر این امر هشدار دادیم ـ بر تو تابنده و رخشان می‌باشد

بدان، بعضی از کسانی که در مبادی افعالی که از انسان صادر می‌شود و برخی از آنها جسمانی و برخیشان روحانی‌اند، بسیار سخن گفته است، بیانی دارد که خلاصه‌اش این است: نفس و قوای نفس، اگر یک چیز بود لازم می‌آمد که یکبار با مادّه آمیزش داشته باشد، و این هنگام تصرفش در غذا و رشد و تولید و جسمانیات را ادراک کردن است؛ و باردیگر از مادّه تجرّد داشته باشد، و این هنگام ادراکش مر معقولات راست، و این امر محالی است؛ و نیز لازم می‌آید که تمام اشیاء در خزانه‌اش معقولات راست، و این امر محالی است؛ و نیز لازم می‌آید که تمام اشیاء در خزانه‌اش محفوظ مانده و پیوسته آنها را مشاهده نماید، چنانکه حال قوهٔ عقل بالفعل (در درجه عقل مستفاد) این‌گونه است.

شیخ اشراق در کتاب مطارحات از این پاسخ داده: اینکه گفته: خیال جسمانی است (یعنی ادراک جسمانیات می‌کند)، پیشینیان به این امر معترف‌اند، اگرچه در آن شکلی از تحقیق می‌باشد که با این موضع سازگار نمی‌باشد، و اگرچه حواس ظاهری را در آن مدخلی است، این به بیان نزدیک‌تر است، اما اینکه نفس نیازمند به آمیزش با مادّه ـ هنگامی که در غذا و غیر غذا تصرف می‌نماید ـ هست، شاید سازگار نباشد، و بسا که جایز باشد غیر آمیزش کننده نوعی تصرف در غذا و امثال غذا کند، و بسا (در تعدّد قوا) اعتماد بر بقای اثر قوه ـ با انتفای قوهٔ دیگری ـ کند، و بطلان رشد و تولید، بسا که

در برخی از اشخاص و یا اوقات، معلّل به بطلان استعداد مزاجی که مناسبت با آن فعل دارد باشد، چنانکه روحی که در درون و تجاویف (بدن) است، با نزدیکی مکانها، مزاجش به‌واسطهٔ اختلافی که استعداد قوای مختلف لازم می‌آورند اختلاف پیدا می‌کند، بنابراین جایز است که مزاجهای اوقات عمر (انسانی) به‌واسطهٔ آنها (یعنی استعداد قوای مختلف) استعدادِ اثرپذیریشان از یک مبدأ به‌جهت آثار بسیار و یا مطلقا یک اثر و یا یک اثر از یک جهت ـ بنابر سخن مجادله گر ـ مختلف باشد، چنانکه مزاج سن (طول عمر) اقتضای بطلان نفس قوهٔ رشدکننده را ـ با بقای بخشندهٔ قوهٔ رشدکننده را از جانب نفس و یا عقل آن‌گونه که جایز است ـ دارد، بنابراین جایز می‌دانم که مبدأ رشد یک چیز بوده و همو مبدأ افعال دیگری باشد، و بطلان رشد در برهه‌ای از زمان، به‌جهت بطلان استعدادی است که تعلق به قابل دارد؛ سپس (گوییم:) بسیاری از قوا هست که بدانها افعالی نسبت داده می‌شود که حصول آنها جز از جانب بخشندهٔ صور جایز نمی‌باشد، و چون تمام هیآت و قوهٔ آماده‌ساز (افعال) از او است، جایز است که استعداد، از اموری حصول پیدا کند که آنها قوای غیر جوهری فعال باشند؛ پایان سخنش با عین الفاظش.

در این سخن چند بحث تحقیقی (برهانی نه جدلی) می‌باشد:

از آن جمله: پذیرفتنش مر این را که قوهٔ خیال جسمانی است ـ یعنی بر طریقه و نظریه پیشینیان ـ نادرست است [۱]، چون دانستی که نزد آنان نفس از بدن طبیعی ـ چنانکه ما هم بر این مطلب اقامهٔ برهان کرده‌ایم ـ تجرد دارد.

و از آن جمله: جایز شمردنش است مر قوهٔ غیر جسمانی را در غذا، که به‌گونهٔ نیاز برای بقای شخصیش تصرف نماید؛ این سخن درستی نیست، زیرا جوهر مفارق، اگرچه تدبیر و اداره‌اش مر امور پست را جایز است، ولی این آن‌گونه نیست که از آنها انفعال پذیرد و یا به وجهی از وجوه بدانها استکمال یابد.

و از آن جمله: نسبت دادن بطلان تولید و رشد را در بعضی اوقات به بطلان استعداد

۱. به ویژه بر طریقه این شیخ که تخیل به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقی نفس است به عالم مثال و آن نظر پیشینیان است. زیرا مدرِک و مدرَک از یک سنخ‌اند و موجودات عالم مثال اکبر تجرد و قوامشان از موجودات عالم مثال اصغر بیشتر است و نفس، نزد تمام حکما مجرد است. «سبزواری»

در آن‌وقت که از آمیزش بیـن احوال نـوع و لوازمش و احـوال شخـص و عـوارضـش سرچشمه گرفته است؛ امکان ندارد که مستند به استعداد مادّه و احوال اتفاقی آن باشد (بلکه مستند به جهات فاعلی می‌باشد و اختلاف شخصی به‌واسطه جهات قابلی است) زیرا آنچه که به‌واسطهٔ حال مادّه و عوارض آن حصول می‌یابد نیز نه دائمی است و نه بسیار، برعکس آنچه مبادی فاعلی ـ از اموری که در تمام اشخاص نوع و یا بیشترشان جاری است ـ اقتضا می‌کنند؛ و از این قبیل است وقوف قوه رشد و تولید ـ مطلقا ـ و عارض شدن مرگ طبیعی ـ چنانکه گفتیم ـ زیرا آنها حالات‌اند و منشأشان سبب‌های فاعلی است که اقتضای حالات وارد شونده را یا بالذات ـ مانند استکمالات و انتقالات تا غایات ذاتی ـ دارد و یا بالعرض ـ مانند نقصاناتی که لازم بعضی از قوا به‌واسطهٔ استکمالاتی که عارض بعضی دیگر می‌شود ـ و یا انصراف قوه را از فعل ـ به‌جهت توجّهش به فعلی دیگر ـ دارد، مانند نفس وقتی که به نشأهٔ دیگر انتقال پیدا می‌کند، قوه‌اش از این نشأهٔ بدنی انصراف پیدا کرده و به تبع، مرگ عارض می‌شود.

و اینکه گفته: مزاج سن اقتضای بطلان قوه رشد را می‌کند؛ این در نزد ما سخنی حکیمانه نیست، بلکه عکسش سزاوارتر است، برای اینکه اختلاف حالات سن‌ها، مانند جوانی و پیری و مرگ طبیعی، تابع اختلاف حالات نفس است در گردشهایش در دگرگونیهای ذاتی و انتقالاتش در نشآت طبیعی ـ از بعضی به بعض دیگر ـ و سپس در نشآت حیات ـ از بعضی به بعض دیگر ـ و پس از آن در نشآت عقل؛ بنابراین نفس را در هر وقتی تجوهر دیگری است که اقتضای فعلی دیگر را که با وی مناسبت دارد می‌کند، و نیز وی را استعداداتی است چنانکه دانستی تابع مبادیشان می‌باشند، چون قوه تابع فعل است، لذا اعتقاد به این امر که مبدأ به صفت مبدئیت باقی است و اثر، غیر موجود، از جهت بازدارندهٔ خارجی به‌گونهٔ ندرت و اتفاق در بعضی از اشخاص نوع ـ نه در تمام آنها ـ جایز است، بنابراین محال است که قوهٔ نامی موجود باشد و نموّ، غیر حاصل، مگر به‌جهت مانعی اتفاقی که به ندرت واقع می‌گردد و واقع، برخلاف آن است، زیرا وقوف رشد و تولید در سن پیری امری است که در تمام اشخاص جاری است.

از آن جمله آنکه گفته: بسیاری از قوا هست که بدانها افعالی نسبت داده می‌شود که

صدور آنها جز از جانب بخشندهٔ صور جایز نمی‌باشد.... تا پایان سخنش؛ این مبتنی بر نظریه‌اش ـ یعنی انکار صور جوهری ـ می‌باشد، و پیش از این سستی قاعدهٔ او و بطلان انکارش مر صور و قوا را دانستی که معتقد است غاذی و رشددهنده و تولیدکننده در اجسام نباتی و حیوانی، نفوس و قوای آنها نمی‌باشند، و در انسان هم نفسش نمی‌باشد، بلکه جوهر مفارق است، زیرا ما در مواضع مختلفی بیان داشتیم که مباشر و عهده‌دار تحریکات و انتقالات طبایعی هستند که به اجسام و قوای آنها تعلق دارند؛ و بودن مفارق عقلی مبدأ همگان، اگرچه درست و جایز است، ولی مبدئیت او به‌گونهٔ مباشرت و ممارست نیست، و فرق بین معدّ (آماده‌ساز) و اقتضاکننده برکسی که در مباحث حِکمی ماهر است پوشیده نیست [1]؛ بنابراین قوهٔ آتشی در گرم کردن و آب در سرد کردن و غیر این دو در باب خودشان، نسبت بدانچه که پیوسته از آنها صادر می‌گردد، معدّات و آماده‌سازان نیستند، بلکه بی‌شک، مقتضیات و موجبات و اسباب فاعلیت هستند، به ویژه در آنچه در موادّشان که پیوسته از آنها منفعل‌اند انشاء و ایجاد می‌گردد، و همین‌طور قوای نباتی و حیوانی ـ آن‌گونه که مفصلاً در مباحث صور گفته آمد ـ بنابراین توحید و یگانگی نفس بازگشت بدانچه بیان داشتیم دارد.

۷

فصل

در اینکه تمام این قوای بدنی نسبت بدانچه از هیآت نفسانی که در نفس اند حکم سایه را دارند

بدان قوایی که قائم به بدن و اعضای بدن است و عبارت از انسان طبیعی می‌باشد، سایه و مَثَلی برای نفس مدبِّر و قوای آن می‌باشد که عبارت از انسان نفسی اخروی می‌باشد، و او انسان برزخی با قوا و اعضای نفسانیش، سایه و مَثَلی مر انسان عقلی و جهات و اعتبارات عقلیش را می‌باشد؛ پس این بدن طبیعی و اعضا و هیآتش، سایهٔ

۱. یعنی قوا و طبایع فاعل‌های طبیعی‌اند، اگرچه فاعل‌های الهی نمی‌باشند، چون فاعل الهی ـ یعنی بخشندهٔ وجود ـ خداوند متعال است که شئی را از لیس محض به ایس بیرون می‌آورد، زیرا معدّ (آماده‌ساز) پدید می‌آورد و سپس خود معدوم می‌گردد تا آماده شده‌اش موجود گردد.... «سبزواری»

سایه و مَثَلِ مَثَلِ آنچه در عقل انسانی است می‌باشد.

اما اینکه قوای انسان طبیعی که به منزلهٔ پوسته و غلافِ انسان حیوانی است و محشور در آخرت که سرای قرار و پایداری است، چون فرموده: و ان الدارالاخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون، یعنی: اگر بدانند زندگی حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ ـ عنکبوت) دلیل بر آن اینکه: وقتی قوای ظاهری و حواس بدنی انسان به‌واسطهٔ خواب و یا اعمال و یا غیر این دو [۱] آرامش و سکون می‌یابد، بسیار شده که از جانب نفسش می‌یابد که می‌شنود و می‌بیند و می‌بوید و لمس می‌کند و راه می‌رود و می‌گیرد، پس او را در ذاتش این مشاعر و قوا و آلات ـ بدون نقصان و نیاز به چیزی بدانها (از آلات) ـ می‌باشد، ولی آنها در این عالم، یعنی عالم حسّ و شهادت ثبوت و قراری ندارند، وگرنه باید هرکس که دارای حسّ سالمی است آنها را مشاهده کند، درحالی که چنین نیست، پس دانسته می‌شود که جایگاه آنها عالم دیگری که عالم غیب و باطن است می‌باشد.

اما اینکه آن قوا و آلات باطنی سایه و اشباحی مر آنچه را که در عقل انسانی‌اند می‌باشند بدان‌جهت است که عقل بسیط، منشاء و موجِد این قوا در نفس است و به‌توسط نفس، در بدن، و اگر در آن، اعتبارات و جهاتی که درخور ذاتش است نبود، منشاء صدور این امور فراوان از امری بسیط نبود، و این بدان جهت است که هر جوهر عالی ـ در شرف و برتری ـ مبدأ تمام کمالاتی که در مادون او از جوهرِ نازل است ـ به‌گونهٔ جمعیت ـ می‌باشد.

و ما پیش از این از معلم اول (از کتاب اثولوجیا) سخن صریحش را نقل کردیم که گفته: در انسان عقلی تمام اعضایی که در انسان حسّی است ـ به‌گونه‌ای که شایسته و درخور او است ـ می‌باشد.

و نیز در مواضع مختلف دیگر کتابش گفته: در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است، نمی‌گویم او آن‌دو است، ولی مرادم از آن این است که او به آن‌دو

۱. مانند صفای فطری نفس، چنانکه انبیا و اولیا راست، و رکود و سکون حواس آنان عبارت از تابعیت حواسشان است مر حواس مثالیشان را، و مانند مرض ـ چنانکه در مبرسمان و ذات الجنبیان است ـ و مانند خلسه و ربودگی ملکوتی به‌سبب نفرت و انضجار از این عالم و به‌واسطهٔ مشاهدهٔ امری شگرف و امثال اینها. و مانند مرگ اختیاری ـ چنانکه در سالکان است ـ و مانند مرگ اضطراری که برای هرکس حاصل است. «سبزواری»

اتصال دارد، چون صنم (رب‌النوع) آن‌دو می‌باشد، یعنی بعضی از افعال انسان عقلی را انجام می‌دهد و بعضی از افعال انسان نفسانی را، زیرا در انسان حسّی کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی است و انسان حسّی، هر دو کلمه را جمع کرده است، ولی در او، ضعیف و اندک می‌باشد، چون او صنمِ صنم است.

پس روشن شد که انسان اوّل عالی حسّاس است، ولی به‌نوعی اعلا و برتر از حسّ کائن (و فاسد) در انسان سِفلی، و این انسان سِفلی، حسّ را از انسان موجود در عالم اعلای عقلی ـ چنانکه بیان داشتیم ـ به‌دست می‌آورد؛ پایان سخن او.

چه قوی و تابناک است نور عقلش و نیروی عرفان و شناختش، و مقامش در حکمت الهی چه والا است و مرتبتش چه اعلا است که این مسئله را به‌گونه‌ای تحقیق و ثابت کرده است که افکار از پی آیندگان او و از متفکران و اندیشمندان به قلّهٔ همت اندیشهٔ او نمی‌رسند، و تمام حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا و هر که در ردیف او است، از آنچه بیان داشته در بی‌خبری‌اند، زیرا ابن‌سینا در کتاب شفا سخنِ منسوب به افلاطون و معلمش سقراط را ضعیف شمرده که گفته: در وجود، دو انسان است: انسان فاسد و تباه شونده و انسان مفارق جاودانی، پس وقتی که بشنود در هر انسانی سه انسان است [1] که در وجود باهم تفاوت دارند، انسان حسّی فاسد، و انسان عقلی دائم، و انسان نفسانی بین آن‌دو، حالش چگونه خواهد بود؟!.

پس روشن شد که این هیکل حسّی انسانی با تمام اعضایش، طلسم و صنمِ [2] انسان نفسی است، و او صنمِ انسان عقلی و مثال وی می‌باشد و همو است که در زمرهٔ نیکبختان و اهل بهشت، و یا در دسته اشقیا و اهل دوزخ محشور می‌گردد، اما انسان عقلی: او: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر، یعنی: در جایگاه صدق نزد پادشاهی مقتدر است (۵۵ ـ قمر) و انسان نفسی اشیاء را به ذاتش احساس می‌کند و به ذاتش بر آنها حکم می‌کند، نه به آلت طبیعی که در ادراک و فعلش بدانها نیازمند است، پس

۱. و حالش چگونه خواهد بود اگر بشنود در هر انسانی چهار انسان است، با افزودن انسان لاهوتی که لازم اسم الله اعظم می‌باشد، بلکه همو اسم الله اعظم می‌باشد. «سبزواری»

۲. در اصطلاح حکمت اشراق، صنم عبارت از اجسام و انواع جسمی است و هر نوع صاحبی دارد و جمع آن را ارباب اصنام گویند، آنها سایه‌های انوار مجرده و ارباب طلسمات که همان ارباب انواع‌اند نامیده می‌شوند، چنانکه شیخ‌اشراق گوید صاحب طلسم نوعِ ناطق، جبرئیل و روانبخش است. «م»

ادراکش مر امور خارجی محسوس را، اگرچه به‌صورتی زائد نزد او حاضر و یا در او حاصل است، ولی ادراکش مر آنها را به‌سبب عین آن صور است نه به‌صورتی دیگر، وگرنه در دوچندان شدن صور ادراکی تسلسل لازم می‌آمد، بنابراین ذاتش به ذات خود برای ادراک دیدنیها چشم است و برای ادراک شنیدنیها گوش، و همین‌طور در هر نوعی از محسوسات، لذا او در ذاتش به ذات خود، گوش و چشم و بویایی و چشایی و بساویدن است.

و پیش از این اتحاد حس را با محسوس دانستی، بنابراین او حسّ تمام حواس می‌باشد؛ و نیز او را به ذات خودش حکم در قضایای وَهمی و غیر وَهمی است، نه به‌واسطهٔ امری زائد از صور قضایا، در این‌صورت او به ذات خودش برای مشتهیات و آرزوها شهوت و خواست است و به ذات خود بر امور نفرت‌انگیز غضب است ـ بدون شهوت زائد و غضب زائد ـ و قیاس در انسان عقلی بسیط ـ در نظایر آنچه بیان داشتیم ـ این‌گونه است.

فیلسوف بزرگوار گوید: این حسّ‌ها عقول ضعیف‌اند و آن عقول، حسّ‌های قوی‌اند.

اگر کسی گوید: انسان وقتی که در عالم‌برین است حسّاس است و حساس، فصل جنس او است، درحالی که حسّ، جز انفعال از صورت طبیعی جسمانی نمی‌باشد، بنابراین چگونه امکان دارد که در جوهر ارجمند برین، حسّ باشد؟ درحالی که حسّ، در جوهر پست پائین موجود است.

پاسخ آن ـ چنانکه از سخن فیلسوف استفاده می‌شود ـ اینکه: نسبت این حسّ به حسّ عقلی، مانند نسبت این حیوان گوشتی است به حیوان عقلی، و همین‌طور نسبت محسوس در اینجا به امر محسوس در آنجا؛ از این‌روی گفته‌اند: حسّی که در این عالم زیرین است شباهت به حسّی که در عالم‌برین است ندارد، زیرا حسّ آنجا بر محسوساتی است که آنجا است، از این‌روی چشم این حیوانِ زیرین، تعلق به چشمِ حیوان برین داشته و متصل بدان است.

گویم: همین‌طور گوشش به گوش آن، و بویائیش به بویائی آن، و چشائیش به چشائی آن، و لمسش به لمس آن، مانند اتصال این انواع طبیعی مادّی به‌صورت‌های عقلیشان که در عالم‌برین و در علم ازلی الهی موجوداند می‌باشد؛ چنانکه در حدیث

نبوی صلی‌الله علیه و آله آمده است که: ان هذه النار غسلت بسبعین ماءً ثم انزلت، یعنی: این آتش به هفتاد آب شسته شده و سپس فرود آمده است؛ اشاره است به مراتب تنزلات آتش عقلی، چون رسول خدا صلی‌الله علیه و آله با این حواس باطنی اخروی، اموری را که از این حواس نابود شونده پنهان است ادراک می‌نماید، برای‌اینکه در مقام چشائی [۱] فرمود: ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی؛ یعنی: شب را نزد پروردگارم بسر بردم درحالی که مرا می‌خورانید و می‌آشامانید؛ و در بویایی فرمود: انی لاجد نَفَس الرحمان من جانب الیمن، یعنی: من بوی خداوند رحمان را از جانب یمن استشمام می‌کنم؛ و در بینایی فرمود: زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها، یعنی: زمین برایم درنوردیده شد، خاور و باختر آن مُشاهَدم شد؛ و در لمس فرمود: وضع الله یده بین کتفی فا حسّ الجلد بردها بین ثدیی، یعنی: خداوند دستش را بین دو کتفم گذارد تا آنکه خُنکی آن را پوست بدن ـ در میان سینه‌ام ـ احساس کرد، و در شنوایی فرمود: اطت السماء و حق لها آن تأط لیس فیها موضع قدم الا و فیه ملک ساجدا و راکع، یعنی: آسمان خروش کرد و سزاوار است که خروش کند (یعنی از کثرت صدای فرشتگان) چون در آنجا اندازه جای پایی نبود مگر آنکه فرشته‌ای در آن مکان درحال رکوع بود و یا سجود.

خلاصه آنکه انسان عقلی، به نورش بر این انسان طبیعی زیرین ـ به‌واسطهٔ انسان نفسی که متوسط بین انسان عقلی و طبیعی است ـ افاضه می‌کند.

و نیز بدان که: اشراق نفس بر صورتی که در وی موجود است، به‌گونه‌ای مانند اشراق و تابش خورشید است بر اجسام و غیر اجسام، زیرا مقتضی اوّل (اشراق نفس) بخشیدن و دادن ذات مرئی و منظورِ اشراقی راست و مقتضی دوم بخشیدن ظهور آن است، بنابراین نفس هنگام تخیلش مر اشیاء را، صورتهای خیالی آنها را که در عالَم خودش موجود است ـ نه در این عالَم ـ می‌بخشد و آنها را به ذات خودش ـ نه

۱. این چشائی و بوبائی و امثال این‌دو، محمول بر امور روحانی عقلی ـ چنانکه برخی از اهل حکمت رسمی می‌پندارند ـ نیست که بیشتر امور شرعی را بر روحانیات حمل می‌کنند، بلکه بر امور حسّی و لذایذ جزئی است، بلکه با همین مشاعر طبیعی است، ولی این مشاعر در مشاعر اخروی صوری درنوردیده شده است، گویی که روح گشته‌اند و آن جسد است و درک، خاص روح است، لذا مصنف قدس‌سره گفت: با این حواس اخروی ادراک می‌فرمود «سبزواری»

به‌صورت دیگری ـ ادراک می‌نماید؛ اما ادراکش مر دیدنیهای خارجی را ـ چنانکه پیش از این در مباحث اِبصار تحقیق و ثابت کردیم ـ چنان است که مادّه و وضع مادّه نسبت به آلت بینائی مخصَّصی است تا از نفس، صورتی برابر صورت مادی افاضه گردد، و آن‌صورت از مادّه و پوششهای مادّه مجرد است و در ناحیه و صقع نفس ـ مانند صورتهای خیالی ـ موجود می‌باشد، و فرق بین آن‌دو صورت (دیدنی و خیالی)، به‌سبب شرط مادّه و عوارض خارجی مادّه در دیده شونده، و عدم چنین شرطی در صورتهای خیالی می‌باشد.

۸
فصل
در اوّلین تعلق گیرندهٔ به نفس

نفس جز به‌واسطهٔ مناسبی که سازگار با دو طرف باشد در اعضای متراکم عنصری تصرف نمی‌کند، و این مناسب وسطی عبارت از جسم لطیف و نورانی است که به نام روح نافذ در اعضا ـ به‌واسطهٔ اعصاب و پی‌های دِماغی ـ نامیده می‌شود، و این ادّعا: یعنی اینکه نفس در آغاز کار جز به‌واسطهٔ این روحی که گفته می‌شود از لطافت خِلطها(ی چهارگانه) و بُخار آنها پدید آمده است ـ چنانکه بدن از تراکم خِلطها و دُرد آنها پدید آمده است ـ تصرف نمی‌کند، روشن و آشکار است و نیاز به برهان ندارد، زیرا درجات وجود پی‌درپی‌اند و در لطافت و تراکم ـ در آنچه بدان دو متصف می‌شوند ـ مترتب‌اند، چنانکه در شرف و پستی مترتب‌اند؛ بنابراین در حیوان، جزئی است که آن جزء، لطیف‌ترین اجزای آن می‌باشد و آن، روح محوی [۱] (جمع شده) در شرائین (سرخ‌رگها) است، و جزء دیگری است که آن جزء، غلیظ ترین اجزای آن، و مانند

۱. لطیف ترین اجزا عبارت از روح نفسانی دِماغی است و سپس روح حیوانی قلبی و پس از آن روح طبیعی کبدی. و پیش از این تثلیث روح و مجراهایش گفته آمد. ولی آنجا که گوید: آن وسطی عبارت از جسم لطیف است . دلالت بر آنچه گفتیم دارد، زیرا روحی که در اعصاب دِماغی است عبارت از روح نفسانی دِماغی است و روح محوی در شرائین عبارت از روح حیوانی است؛ و شاید مصنف قدس سره ملاحظهٔ اصل و آغاز آن را کرده است. چون روح دِماغی نخست در قلب پدید می‌آید و سپس بخشی از آن از درون سرخ رگهای دو طرف به درون دِماغ (مغز) ـ برای تعدیل ـ بالا می‌رود «سبزواری»

آنچه که در کَفَل است می‌باشد، و آنچه بین لطیف‌ترین لطیفش و غلیظ ترین غلیظش می‌باشد، وسایط مناسب‌اند که بعضیشان مترتب بر بعضی دیگراند، چنانکه در طبقات اجرام فلکی و عنصری ـ بنابر تدبیر محکم و استوار الهی و نظم شگفت‌انگیز عِلوی ـ می‌باشد، و شکی نیست که لطیفترینشان از جهت فعل آشکارتر و از حیث انفعال کمتر، و غلیظ ترینشان برعکس این می‌باشد.

مِثالش آنکه: روح غریزی بالذات در خون طبیعی مؤثر است، چون در افق (ردیف) خون است و عکس ندارد، و خون طبیعی در رطوبت دِماغی مؤثر است، چون در افق آن است و عکس ندارد، و آن رطوبت، در دُو ماهیچهٔ گوشتی مؤثر است و عکس ندارد، و همین‌طور در هر جزئی پس از جزء دیگر، تا آنکه به سخت‌ترین جزءها می‌رسد و آن جزء ـ مطلقا ـ قابلِ متأثر است، بدون اینکه در چیزی غیر آن اثر گذارد، و همین‌طور لازم است که نظم و ترتیب، همان‌گونه که در جسمانیات تصور می‌شود، در روحانیات هم تصور گردد.

کار در اجسام عالم کبیر هم ـ همان‌گونه که در عالم صغیر دانستی ـ اینچنین است، زیرا در جسمانیاتِ آن، جزئی است که لطیف‌ترین اجزای آن می‌باشد و آن فلک اعلای جسمانی، است، و جزئی است که غلیظ ترین اجزای آن می‌باشد و آن، زمین پست است، و بین لطیف‌ترین لطیفش و غلیظ ترین غلیظش وسایطی است که بعضیشان بر بعض دیگر ـ بنابر تقدیر الهی و نظم حِکمی ـ مترتب‌اند، و دلایل محکم بر این امر دلالت دارد که لطیف‌ترینشان از جهت ذات، آشکارترینشان از حیث فعل می‌باشند و غلیظ ترینشان از حیث ذات، آشکارترینشان از جهت انفعال هستند، از این‌روی در دعاها وارد شده که هنگام درخواست حاجات و طلب خیرات و برآورده شدن دعاها، رو سوی آسمان کنند، و این معنیِ آن چیزی است که بعضی از عرفا گفته‌اند: نور الهی یک معنی دارد و گوناگونیش به‌حسب معادن مجعول است؛ مراد آن است که وجود افاضه شدهٔ از حق‌متعال که در نزد بعضی از عرفا به نام نَفَس رحمانی نامیده می‌شود، یک امر حقیقی است که دارای مراتب مختلف، به‌حسب نزدیکی و دوری از حق تعالی می‌باشد.

چون این گفته آمد بدان‌که: جوهر نفس چون از سنخ ملکوت و عالم نورِ محضِ

عقلی است، در بدن متراکم غلیظ تیرهٔ عنصری، به‌گونه‌ای که از آن‌دو، نوع طبیعیِ تنها حصول پیدا کند تصرف نمی‌کند ـ مگر با متوسطی ـ و متوسط بین آن‌دو و بین بدن متراکم غلیظ، عبارت از جوهر لطیفی است که به نام روح ـ در نزد پزشکان ـ نامیده می‌شود که متوسط بین هریک از دوطرف می‌باشد، و این متوسط را نیز متوسط دیگری است که با دوطرف آن مناسبت دارد، مانند برزخ مثالی بین ناطقه و روح حیوانی، و خونِ صافی لطیف، که بین آن و بین بدن می‌باشد.

دلیلِ بر وجود این جوهر که به نام روح نامیده می‌شود اینکه: گرفتگی اعصاب و پی‌ها موجب ابطال قوهٔ حسّ و حرکت، از آنچه آن سویِ موضعِ گرفتگی است، یعنی پائین ناحیهٔ دِماغ (مغز) می‌گردد، و گرفتگی جز نفوذ اجسام را مانع نمی‌گردد، و تجربه‌های پزشکی گواه بر وجود این گرفتگی است، زیرا بسیاری و کثرت آن (روح) موجب خوشحالی و نشاط و نیرو و شجاعت و شهوت، و کمبودش موجب سردرد و سکته و غم و اندوه و مالیخولیا می‌گردد، و هنگام انقطاعش از قلب، مرگ ناگهانی عارض می‌شود؛ و همان‌طور که تعلق نفس به بدن به‌واسطهٔ آن است، همین‌طور بازهم ناگزیر از تعلق است، چون یک عضو است که نفس به‌واسطهٔ این روح بخاری بدان تعلق دارد و دیگر اعضا، به‌واسطهٔ آن عضو که رئیس است بدان (نفس) تعلق دارند.

اختلاف‌نظر دارند که این عضو رئیسی که به دیگر اعضا نیرو می‌بخشد و روح آنها است، قلب است یا مغز؟ نزد بیشتر از پزشکان و طبیعیان، قلب است چون گرمترین چیز بدن است، درحالی که مغز این چنین نیست، پس آن برای تکوّن و پدید آوردن روح گرم غریزی مناسب است.

و نیز حرکات فکری، مغز را به شدت گرم می‌کند، بنابراین اگر در اصلش سرد نباشد، هنگام اجتماع دو گرم شدن: گرم شدن روح و گرم شدن حرکت فکری، احتراق و سوختنش لازم می‌آید.

و نیز نخستین چیزی که در بدن پدید آمده قلب است و آن اولین عضوی است که حرکت می‌کند و آخرین عضوی است که از حرکت بازمی‌ماند، پس اوّلین چیزی است که نفس بدان تعلق می‌گیرد و سپس به‌واسطهٔ آن به مغز و کبد و دیگر اعضا ـ به ترتیب ـ تعلق می‌گیرد.

اگر گفته شود: اگر قلب عضوی رئیسی و بخشنده است و ارواح نفسانی از آن به مغز افاضه می‌شوند، باید قلب محل رویش اعصاب و پی‌ها باشد نه مغز، چون رویشگاه آلت از مبدأ و کانون است نه از گیرنده، و چون چنین چیزی نیست، بنابراین آنچه گفته‌اید باطل است.

گوییم: بعضی از شارحان کتاب قانون گفته‌اند: دلیل قطعی بر اینکه رویشگاه اعصاب، مغز است گفته نشده، و با قطع‌نظر از این سخن، چه مانعی وجود دارد که رویشگاه آلت لازم است مبدأ باشد، چرا جایز نباشد که عضو بهره‌مند، رویشگاه آلت باشد و بهره‌مندی قوه از مبدأ، پس از آنکه آلت به عضو بخشنده رسید باشد؟ در این هنگام ارواحی که حامل قوای احساسی و تحریکی‌اند ـ در آن عضو ـ به هم می‌رسند؛ و تحقیق در این مبحث درخور کتابهای پزشکی می‌باشد.

ترجمهٔ اسفار ــ سفر چهارم

باب نهم

مَلَکاتِ نَفْسِ انسانی

باب نهم
در شرح ملکات نفس انسانی و افعال و انفعالات آن و منازل انسان و مقاماتش و اینکه بعضی از قوای انسان از حیث وجود برتر است و از جهت تجزیه‌پذیری از بعض دیگر کمتر است و در آن فصلهایی چند است:

فصل اول
در خواص و ویژگیهای انسان

از آن جمله نطق است؛ بدان که از حکمتهای بزرگ الهی در آفرینش انسان از عناصر و ارکان (آخشیجان) پدید آوردن موضوعات واژه‌ای و لُغوی است در او، و آنچه انسان را بدین امر واداشته اینکه در زندگی دنیایی خویش نیازمند به نوعی مشارکت و معاونت و یاری و کمک خواستن از همنوعان خویش می‌باشد، زیرا یک انسان اگر در وجودش از افراد نوع خود بی‌نیاز بود و در وجود، جز او و امور موجود در طبیعت نبود، به سرعت هلاک و نابود می‌گردید و یا به‌واسطهٔ نیازمندیش در زیستن به اموری که زائد بر آنچه در طبیعت است ـ مانند غذایی که عمل بیاید و لباسی که دوخته شود ـ زندگی بر او ناگوار می‌گردید، زیرا غذاهای طبیعی برای خورش او صالح و نیکو نیستند و جامه‌های طبیعی نیز برای او ـ مگر آنکه با عملهای ارادی صناعی گردند ـ خوب و پسندیده نمی‌باشند، از این‌روی نیازمند به آموختن و فراگیری بعضی از صنعت‌ها شد تا زندگیش خوب و نیکو شود، و یک نفر تنها نمی‌تواند که به تمام این صنایع قیام کند و عهده‌دار آنها شود، پس ناگزیر از مشارکت و معاونت بین گروهی چند است تا این برای

آن نان بپزد و این برای آن لباس ببافد و آن برای ین بار ببرد و این در اِزای عملش مزدی دهد، پس از جهت این سببها و امثال اینها انسان در معاملات و غیر معاملات نیازمند به قوه و نیرویی است که دیگری را که شریکش است بدانچه در نفسش می‌باشد به علامت و نشانه‌ای وضعی بفهماند و آگاه سازد.

بهترین چیز برای این کار صدا است، چون صدا منشعب به حروفی می شود که از آنها ترکیباتی بسیار ـ بدون سنگینی و گرانی که به بدن رسد ـ ترکیب می‌یابد، و صدا از امور ضروری انسان است، مانند نَفَس کشیدنش که در خُنک شدن گرمی قلب بدان نیاز مبرم و حیاتی دارد؛ و نیز هیآت صوتی شمارشان نه ثابت است و نه پایدار، تا خاطر آن‌کس که نیازمند به آگاهی بر آن نیست آسوده شود، و بعد از «صوت» در آگاهانیدن «اشاره» است ولی صوت، دلالتش از آن بیشتر است، زیرا تا چشم بر آن نیفتد، راهنمایی نمی‌شود، و این نیز از جهت مخصوص است و آموزگار نیازمند به این است که حدقه و کاسه چشم خود را به‌جهتی مخصوص، با حرکات بسیاری حرکت دهد تا بدان، اشاره تحقق یابد، پس فایدهٔ اشاره کمتر است و سنگینی و گرانیش بیشتر، از این‌روی مصطلح شده که: تعریف آنچه در دل است ـ با عبارت ـ می‌باشد، و طبیعت، نفس را چنان قرار داده که از صداها آنچه که (انسان را) به تعریف و شناخت غیر می‌رساند، باهم تألیف کرده و جمع آورد.

اما حیوانات: چون خوراکشان طبیعی و یا نزدیک به طبیعی است و پوشاکشان با خودشان آفریده شده است ـ مانند پوست و مو و سوراخ و غار ـ لذا آنها را نیازی به کلام و سخن گفتن نیست، با این‌همه آنها را صداهایی مناسب می‌باشد، و در بعضیشان آمیزشی از فکر و آگاهیدن است که غیر آنها بر آنچه در نفوس و ضمایرشان می‌باشد آگاهی می‌یابند، ولی دلالت آن صداها دلالتی اجمالی دارد که برای اهدافشان ـ از طلب امر ملایم و سازگاری و یا دفع امر ناخوش و ناسازگاری ـ کافی و بسنده است، اما صداهای انسانی، دارای دلالت مفصلی است، و شاید اموری که نیاز دارد انسان در اهدافش از آنها تعبیر و تشبیه نماید به قدری فراوان باشد که نهایت نداشته باشد، لذا امکان ندارد به اِزاء آنها اصوات بی‌نهایتی را دنبال کند، برای این و به‌جهت ضرورتهای دیگر، نیازمند به وضع الفاظ و اصطلاح بر آنها می‌شود.

و از خواص و ویژگیهای شگفت‌انگیز انسان، استنباط و ادراک صنایع عملی عجیب است؛ و حیوانات و به‌ویژه پرندگان در ساخت خانه و مسکنشان، به‌ویژه زنبور عسل در ساختن خانه شش گوشه‌اش، زیرا شش گوشه فراخترین شکلها پس از دایره است و شبیه‌ترینشان به دایره، از آن‌جهت که مساحتش از ضرب نصف قطر آن در نصف محیطش ـ مانند دایره ـ حاصل می‌گردد، و از آن‌جهت دایره شکل نساخت تا در بیرون خانه‌ها فاصله‌ای واقع نشود ـ چه رسد که بیهوده باشد ـ و همین‌طور چهار گوشه هم نساخت تا زاویه‌های داخل خانه‌ها بیهوده بماند، لذا خانه‌ها را بر هیئت و شکلهای به هم چسبیده و شبیه به شکل صاحب خانه ساخت، زیرا زنبور عسل گِردِ مستطیل است، اگر گِرد بود، به هم چسبیده و پهلوی هم نبود، و اگر غیر شش گوشه بود یا به هم چسبیده نبود، مانند پنج‌پهلو و هفت‌پهلو و غیر این دو، و یا آن را فاصله‌هایی در داخل واقع می‌گشت، مانند زاویه‌های تند و حاد، مثل سه‌پهلو و چهارپهلو؛ با تمام اینها صدور چنین صنعت شگفتی از این حیوانات، از تدبیرِ نفسِ شخصیِ جزئی آنها و از استنباط و ادراک نمی‌باشد، وگرنه بر یک روش نبود، بلکه صدور اینها از الهام و تسخیر و درکارگیری مدبِّران کار آنها و فرشتگان نوعشان می‌باشد، و بیشترین فایدهٔ این صنعت و ساخت‌ها به صلاح نوعشان و یا صلاح غیرشان ـ مانند انسان که گویی خلاصه و برگزیده و غایت در فعل و وجود آنها و وجود ساختارهای آنها می‌باشد ـ بازمی‌گردد، و آنچه که به صلاح شخص آنها بازمی‌گردد بسیار اندک است، برعکس انسان ـ از آن‌روی که انسان است ـ به‌ویژه فرد کامل از انسان، برای‌اینکه تمام آنچه را که اراده و آهنگ دارد و به‌دست می‌آورد، فایده‌اش به شخص او بازگشت دارد، و سبب و علّت آن اینکه: حکم هویت شخصی او مانند حقیقت نوعیِ غیر او است، یعنی او را دیمومیت و جاودانگی اخروی به شخص خودش، و بقای عقلی ـ به ذات خودش ـ می‌باشد، درحالی که حیوانات جز به‌واسطهٔ نوع ـ نه به‌واسطهٔ عدد ـ باقی نمی‌مانند.

و از خواص و ویژگیهایش نیز اینکه: ادراکش مر اشیاء نادر و کمیاب راست و از پی آن حالتی انفعالی پیدا می‌کند که به نام تعجّب نامیده می‌شود و از پس آن خنده می‌آید؛ و ادراکش مر اشیاء موذی و آزاررسان راست و از پی آن حالتی انفعالی پیدا می‌کند که به نام اندوه و ناآرامی نامیده می‌شود و از پس آن گریه دست می‌دهد.

و از آن جمله (خواص و ویژگی) مشارکت مصلحتی است که اقتضای منع و بازداشتن از بعضی افعال و اصرار و تحریک بر بعض دیگر دارد، و انسان این امر را از آغاز کودکیش معتقد است و روییدگی و بالیدگیش پیوسته بر این امر بوده است، بنابراین در او اعتقادِ وجوبِ خودداری از یکی و اقدام بر دیگری استحکام پیدا می‌کند و در نفسش رسوخ می‌نماید و این امر از جانب خداوند متعال، عنایت و بخششی به او است ـ به‌جهت نظام خلقت ـ لذا اوّلی را زشت و قبیح می‌نامند و دومی را زیبا و خوب؛ اما حیوانات: اگرچه بعضی امور را رها می‌کنند ـ مانند شیر تعلیم دیده که مربی خود را نمی‌خورد و مانند اسب اصیلی که با مادرش جفتگیری نمی‌کند ـ اینها از جهت اعتقاد در نفس نیست، بلکه به‌جهت هیئت نفسانی دیگری است و آن اینکه: هر حیوانی طبعاً آنچه ملایم با او و لذت‌بخش برایش هست دوست می‌دارد، و شخصی که به او غذا می‌دهد نزدش محبوب است، لذا همین مانع از آن می‌شود که وی را بخورد، همین‌طور بزرگ شدنش در نزد مادرش که از آغاز کوچکیش بوده، به او نوعی اُلفت بخشیده که مانع از جفت شدن با او می‌شود؛ و بسا که این عوارض از الهام الهی باشد، مانند اینکه هر حیوانی فرزندش را دوست می‌دارد.

و از آن جمله (خواص) اینکه: وقتی انسان آگاه می‌شود غیر او آگاهی یافته که او عمل زشتی را مرتکب شده است، این شعور و آگاهی حالتی انفعالی را در نفس او در پی دارد که به نام خجالت و آزرم نامیده می‌شود.

و از آن جمله (خواص) اینکه: وقتی می‌پندارد که در آینده امری پیش می‌آید که به زیان او است؛ او را بیم عارض می‌گردد، و یا سودی می‌برد، وی را امید و رجا فرامی‌گیرد، درحالی که حیوانات این دو حالت را ندارند، مگر به‌حسب «آن ـ حال» در اغلب کارها ـ و آنچه بدان اتصال پیدا می‌کند ـ و آنچه از یاری خواستن که انجام می‌دهد، از جهت آگاهیش به زمان آینده و آنچه در آن است نمی‌باشد، بلکه آن به نوعی الهام از جانب فرشتهٔ مدبّرِ نوعش می‌باشد، مانند آنچه که مورچه در انتقال گندم به سرعت به سوراخش ـ از بیم باران ـ انجام می‌دهد، زیرا وی یا خیال می‌کند که آنجا آزاررسانی است و یا اینکه بارانی است که فرودمی‌آید، چنانکه حیوان از ضد خودش می‌گریزد، چون می‌پندارد که او به وی زیان می‌رساند و یا آزارش می‌دهد؛ و یا اینکه برایش نوعی

الهام واقع می‌شود؛ خلاصه آنکه افعال حِکمی و عقلی از انسان از جهت نفس شخصیش صادر می‌گردد و از حیوانات از جهت عقل نوعیشان ـ به‌گونهٔ تدبیر کلّی ـ صادر می‌گردد.

از آن جمله (خواص) چیزی است که اتصال بدانچه بیان داشتیم پیدا می‌کند، یعنی اینکه انسان در امور آینده تفکر می‌کند که آیا سزاوار است انجام دهد یا سزاوار نیست؟ گاهی فکر و اندیشه‌اش حکم می‌کند که انجام دهد، و گاه دیگر حکم می‌کند که آن را انجام ندهد، این به‌حسب چیزی است که اندیشه و فکرش حکم می‌کند آنچه را در وقت اوّلی جایز بود انجام دهد، انجام ندهد، و همین‌طور برعکس ـ اما حیوانات این خاصیت را ندارند، بلکه آنها را آماده‌سازیهایی است که همگی بر یک نوع‌اند و در سرشتشان نهاده شده است، خواه پایان آن امور موافق باشد و یا مخالف.

از آن جمله (خواص) یادآوردن اموری است که از ذهن پنهان است، و حیوانات توان بر این امر ـ یعنی بازگردانیدن و یادآوردن و اندیشیدن ـ را ندارند.

و از آن جمله (خواص) ـ که *اخص‌الخواص* انسان است ـ تصور معانی کلی است که از مادّه به تمام جهات تجرد دارند، چنانکه بیانش درباب عقل و معقول و غیر آن از مواضع مختلف گفته آمد، و نیز رسیدن به شناخت مجهولات از راه تصور و تصدیق ـ از معلومات حاضر ـ و ویژه‌تر و اخص‌تر از تمام اینها عبارت از اتصال نفوس انسانی است به عالم الهی، به‌گونه‌ای که از ذات خودش فانی می‌گردد و به ذات او باقی می‌ماند، در این مقام است که حق‌متعال گوش و چشم و دست و پای او می‌شود، و تخلّق به اخلاق الهی و خوپذیری به خوهای او در آنجا است.

این تمام خواص انسان و صفات او بود که بعضیشان بدنی‌اند و به‌واسطهٔ نفسش برای بدن انسان ـ مانند خنده و گریه و امثال اینها ـ موجوداند، و بعضیشان نفسی‌اند که از جانب بدن عارض می‌شوند ـ مانند بیم و امید و آزرم و اندوه و غیر اینها ـ و برخی از آنها عقلیِ صِرف‌اند ـ مانند حکمت نظری و عملی ـ و این انسان است که از بین دیگر موجودات ـ چه رسد به حیوانات ـ اختصاص به جامعیت این صفاتی که بعضیشان طبیعی و بعضیشان نفسانی و برخیشان عقلی است دارد.

ابن‌سینا گوید: انسان را تصرف در امور جزئی و تصرف در امور کلی است، در امور

کلی فقط اعتقاد است ـ اگرچه در عمل باشد ـ زیرا کسی که اعتقاد کلّی پیدا کرد که خانه چگونه باید ساخته شود، از این اعتقاد تنها، ساخت خانهٔ مخصوص ـ به صدور اوّلی ـ صادر نمی‌شود، زیرا افعال برای دست‌آویزی به امور جزئی است و از اجزای جزئی صادر نمی‌گردد، و این بدان‌جهت است که کلی ـ از آن‌روی که کلّی است ـ اختصاص به یکی غیر دیگری ندارد، بنابراین انسان را قوه‌ای است که اختصاص به آراء کلی، و قوه‌ای دیگر است که اختصاص به فکر و اندیشه در امور جزئی ـ در آنچه شایسته است انجام دهد و یا ترک نماید ـ دارد، یعنی چیزهایی که وی را سود و زیان می‌رساند و یا زیبا و زشت و یا خیر و شرّاست، و این به نوعی قیاس و اندیشهٔ درست و یا نادرست می‌باشد، نهایت امر آنکه نظرِ در امور جزئی آینده ـ از امور امکان‌پذیر ـ پیدا می‌کند، زیرا در امور واجب و ممتنع، اندیشه نمی‌کند که پدید آید و یا معدوم گردد، و آنچه هم در گذشته اتفاق افتاده، در ایجادش ـ چون درگذشته است ـ اندیشه و تفکر نمی‌کند، و چون این قوه استحکام پذیرفت، حکمش، حرکت قوهٔ اجماعی را به تحریک بدن، دنبال می‌کند، چنانکه احکام قوهٔ دیگری را در حیوان دنبال می‌کند [۱]، و یا استمداد این قوه از قوه‌ای است که بر کلیات است، لذا از آنجا مقدمات کلّیِ کُبروی را در آنچه می‌اندیشد و در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند فرا می‌گیرد.

بنابراین قوهٔ نخستینِ نفس انسانی، قوه‌ای است که منسوب به نظر است و بدان، عقل نظری گفته می‌شود، و دومی قوه‌ای است که بدان، عقل عملی گفته می‌شود، آن خاص صدق و کذب (قضیه) است و این ویژهٔ خیر و شرّ در جزئیات، آن برای واجب و ممکن و ممتنع، و این برای زشت و زیبا و مباح، و مبادی آنها از مقدمات اوّلی است و مبادی اینها از مشهورات و مقبولات و تجربیات سست است ـ نه محکم و استوار ـ .

و هریک از این دو قوه را رأی است و گمان، رأی عبارت از اعتقاد قطعی است بدان، و گمان عبارت از اعتقاد متمایل بدان است با جایز شمردن طرف دیگر، این‌گونه نیست

۱. یعنی قوه شوقی. عقل عملی را در انسان ـ از آن‌روی که انسان است ـ خدمت می‌کند، چنانکه مدرِکه، وَهم و خیال را در حیوان خدمت می‌کند. و شوقش از حیث خدمتش مر عقل عملی را به نام اراده نامیده می‌شود. چنانکه شوقش از حیث خدمتش مر وَهم را به نام شهوت نامیده می‌شود، بنابراین عیادت مریض برای رضای خداوند از عقل عملی و نظری ـ برای جلب منفعتی وَهمی و یا حسّی ـ از جانب محرکه و مدرِکه حیوانی می‌باشد. «سبزواری»

که هرکس گمان کند، اعتقاد دارد، چنانکه هر کس احساس کرد، تعقل کرده و یا تخیل کرد، گمان کرده و یا اعتقاد نموده و یا رأی قطعی داده است، پس در انسان حاکمی حسّی است و حاکمی از باب تخیلِ وهمی است و حاکمی نظری و حاکمی عملی، و آن مبادی که قوهٔ اجماعی او را بر تحریک اعضا برمی‌انگیزانند: وَهم خیالی و عقلِ عملی و شهوت و یا غضب است، و حیوانات سه‌تای از اینها را دارند، و عقل عملی در تمام افعالش به بدن و قوه بدنی نیازمند است.

اما عقل نظری نیازمند به بدن و قوای بدن است، ولی نه دائماً ـ از هر وجهی ـ بلکه گاهی به ذات خودش (از بدن) بی‌نیاز می‌گردد؛ و نفس انسانی یکی از آنها نیست، بلکه نفس، چیزی است که وی را این قوا است، و آن چنانکه بیان می‌شود جوهر مفرد و یگانه‌ای است که دارای استعداد افعال گونه است، بعضی از آنها جز به‌واسطهٔ آلات و به کلی روی آوردن بدانها تمامی نمی‌یابند، و بعضی دیگر نیازمند به آلات نیستند، و تمامی اینها را به‌زودی درجای خودش شرح خواهیم داد؛ پایان سخن او.

در این سخن اشکالات فراوانی است که اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود همه را می‌آوردم، ولی در آنچه گفتیم، یعنی معرفت نفس و شرح اطوار و مراتب و چگونگی وحدت آن که فراگیر مقامات و درجاتش می‌باشد، برای طالب هدایت جو و هوشمند حقیقت نیوش کافی و بسنده است، و اگر کسی در اینکه گفته: پس در انسان حاکمی حسّی است و حاکمی از باب تخیلِ وهمی است و حاکمی نظری و حاکمی عملی.... تا آنجا که گفته: بلکه گاهی به ذات خودش بی‌نیاز می‌گردد، اندیشه‌ای تمام نماید، از سخن او استنباط می‌نماید که نفس انسانی تمام این قوا است، نه آن‌گونه که گفته: نفس انسانی یکی از آنها نیست، بلکه چیزی است که وی را این قوا است، مگر به‌گونه‌ای دقیق که عارفان به حقیقت وجود و اطوار و مقامات و مراتبش می‌دانند [1].

۱. یعنی وِجداناً استنباط می‌کند که یک حاکم است و بس، و آن نفس است و اصل محفوظ در قوا، و قوا مراتب ظهور نفس‌اند. و هر مرتبه‌ای به شرط تعین، نفس نیست، و گفتیم که نفس دارای مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت است، و مصنف قدس‌سره گفته: سزاوار است که معرفت حقیقت نفس را از معرفت حقیقت وجود و اطوار آن دانست... من عرف نفسه عرف ربه، هرکس خودش را شناخت، احکام پروردگار و صفاتش را شناخته و بر طبق آن خودش را شناخته، پس آن معرفت میزان این معرفت است، و این یکی از وجوه حدیث است. «سبزواری»

زیرا این قوا اگرچه به‌حسب تعدّد آلات و افعال و انفعالاتشان در عالم طبیعت و حس، تکثّر و تعدّد دارند ـ چون عالم تفرقه و جدایی و تراکم و انقسام است ـ ولی در ذات نفس، به‌گونهٔ وحدت، اجتماع دارند، زیرا هیچ‌کسی را در این شکی نیست که هر شخص انسانی دارای یک هویت و یک نفس است که تمام افعال منسوب بدو از آن صادر می‌شود، با این‌همه هر کس که آشنای با صنعت است شکی ندارد که حاکم حسّی ناگزیر باید از باب حس و محسوس باشد، و حاکم خیالی باید مرتبه‌اش مرتبه قوهٔ خیالی باشد، و حاکم عقلی عملی باید مرتبه‌اش مرتبه موجودی که ذاتاً مجرد است و از حیث نسبت و اضافه، به‌صورتهای جزئی تعلق دارد باشد، چنانکه درباب وهم و موهومات بیان داشتیم که آن، عقل مضاف به حسّ است؛ و همین‌طور حاکم عقلی نظری مرتبه‌اش مرتبهٔ عقلِ مفارقِ محض است؛ پس از این بیان ثابت شد که نفس از طوری به طور و مرتبهٔ دیگر ـ چنانکه مدعی این امریم ـ انتقال جوهری پیدا می‌کند.

و همین‌طور از بیانش که گفته: عقل نظری نیازمند به بدن و قوای بدن است، ولی نه دائماً از هر وجهی، بلکه گاهی به ذات خودش (از بدن) بی‌نیاز می‌گردد، استفاده و درک می‌شود که: نفس از حیث حدوث جسمانی و از جهت بقا روحانی است، با اینکه وی قائل به این استحاله و دگرگونی جوهری نیست، زیرا نیاز نفس به بدن، مانند نیاز صانع به دکّان ـ در امری که عارض آن می‌شود نه در آنچه وجودش قیام پیدا می‌کند ـ نیست، بلکه نیازش بدان در آغاز کار، نیاز جوهری طبیعی است، به‌جهت عدم استقلالش به‌وجود ـ غیر بدن و قوای حسی و طبیعی آن ـ و پیش از این نیز گفته آمد که نفسیّت نفس عبارت است از گونهٔ وجودش، نه اضافه و نسبتی که عارض ذات او، پس از تمام هویتش می‌شود.

و چون حال چنین است، پس از آن عقلِ بالفعلی می‌گردد و غیر محتاج به بدن، و از مرز عقل بالقوه بودن به مرز عقل بالفعل خارج می‌شود و یکی از ساکنان عالم عقل ـ مانند صورتهای معقولی که به‌عینه عاقل ذات خودشان‌اند ـ می‌شود، پس صورت بدن عنصری مادّی کجا و صورتی که به ذات خودش معقول بالفعل است کجا؟! خواه آن صورت را غیر خودش تعقل کند و یا تعقل نکند، و این جز به‌واسطهٔ گردیدن و از حالی به حال دیگر شدن در وجود و دگرگونیش در جوهریّت و اشتدادش در کون (وجود) و

ترقّیش از پست‌ترین منازل به برترین مقامات و معارج می‌باشد؟ چنانکه حکایت معراج رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و ترقّیش به تمام مقامات و دگرگونیش، تا آنکه به پایان راه رسید و برخی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید، بدین امر اشاره دارد، و همین‌طور آنچه را که خداوند از حضرت ابراهیم علیه‌السلام حکایت کرده و فرموده: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض، یعنی: بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ ـ انعام) و باز از او حکایت کرده و فرموده: انی وجهت وجهی للذی فطرالسموات و الارض، یعنی: من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمانها و زمین را پدید کرده است (۸۰ ـ انعام) پس مرتبهٔ بشریتش کجا است که فرمود: قل انما انا بشر مثلکم، یعنی: من فقط بشری چون شما هستم (۱۱۰ ـ کهف)؟ و این مرتبهٔ الهی است که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بدان اشاره کرد و فرمود: لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: مرا با خداوند وقتی مخصوص است که در آن وقت، نه فرشته مقرب درگاه و نه رسول مرسلی می‌گنجد.

۲
فصل
در اوصاف نفس انسانی و الفنجگاه خوهای او واختلاف آنها در بلندی و پستی

بیشتر اختلافاتی که در صفات انسانی واقع است، بازگشت به قوهٔ نفس و شرف و بلندی آن دارد، و مقابل آن، ضعیف و پست است، و این چیزی است که در طی سخنان ما در احوال و وجود مستفاد می‌گردد، یعنی شدت و ضعفش موجب اختلاف اشیاء، از حیث ذات و صفت می‌باشد.

حال گوییم: نفوس انسانی در کمال و نقص و بلندی و پستی تفاوت بزرگی باهم دارند، بنابراین نفس قوی انسانی در صدور افعالِ بزرگ و شدید از وی ـ در بخشهای بسیار ـ وافی و تمام است، چون جامعیتش مر نشآت وجودی را گفته آمد، و نفس ضعیف، مقابل آن است.

مثالش اینکه ما، نفوس ضعیفی را مشاهده می‌کنیم که کاری از کار دیگر بازش

می‌دارد، چون مشغول به فکری شد، احساسش درهم می‌شود و یا به احساس مشغول گشت، فکرش آشفته می‌شود، و چون سرگرم به تحریکات ارادی شود، کار ادراکش برهم می‌خورد؛ و نفوسی قوی را هم مشاهده می‌کنی که بین اوصافی از ادراکات و تحریکات ـ به‌ویژه آنچه تعلق به فضایل باطنی دارد ـ جمع می‌کند؛ بنابراین صاحب نفس ضعیف از بخش اوّل است و صاحب نفس قوی از بخش دوم.

سپس (گوییم:) این قوه و این ضعف، گاهی از جانب نفس ـ از آن‌روی که نفس حساس است ـ و گاه دیگر از جانب نفس ـ از آن‌روی که عقل است ـ می‌باشد، اوّلی: چنانکه صاحبان تخیلات قوی راست، مانند کاهن (جادوگر) و صاحب چشمِ شور؛ و دومی: چنانکه صاحبان علوم فراوان راست؛ اما نفسِ شریف: به‌حسب غریزه و سرشت، شبیه به مبادی مفارق در «حکمت» و «حُریّت» است.

اما حکمت: یا غریزی و فطری است و یا فراگرفته، حکمت غریزی عبارت از این است که نفس در قضایا و احکام، آراء و نظریاتش صادق باشد، و این حکمت غریزی عبارت از استعداد اوّل است برای فراگیری حکمت تحصیل شونده، و در این امر نفوس انسانی متفاوت است، به‌طوری که آن‌کس که به درجهٔ عالی آن دست‌یازیده است نفس قدسی نبوی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: یکاد زیتها یضئی و لولم تمسسه نار، یعنی: نزدیک است روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد (۳۵ ـ نور) اشاره است به عدم احتیاجش در فراگیری علم به معلم بشری، و مقابل آن، نفس بلید و کودنی است که از آموزش بهره‌مند نمی‌گردد.

اما حُرّیت: شرحش اینکه: نفس یا به غریزه و نهاد خویش، فرمانبردار امور بدنی و لذایذ قوای حیوانی نیست، و یا اینکه فرمانبردار آنها است، نفسی که این‌گونه (یعنی فرمانبردار) نیست، آن نفس «حُرّ ـ آزاد و رهای از قید» است، و از آن‌جهت بدان نام نامیده شده که «حرّیت» در لغت و واژه، اطلاق بر آنچه که مقابل «عبودیت ـ بندگی» است می‌شود، و معلوم است که شهوات، اسارت و بندگی می‌آورد و در خدمت کشیدن نفوسِ ناقصِ ضعیف، غالب و چیره‌اند، پس آن نفس، بندهٔ شهوت است و از اطاعت امور بدنی آزاد و حُر نیست؛ خواه آنها را ترک کند و یا ترک نکند، بلکه مشتاقِ ترک‌کننده، حالش بدتر و درجه‌اش از مشتاق یابندهٔ درحال، پست‌تر است، اگرچه در

پایان کار، حالش از وی بهتر خواهد بود، زیرا عدم یافتنش درحال و سرگرمیش به‌غیر آن، بسا که آن تَوَقان وَ وَلَه را در حال دوم از وی زایل سازد؛ پس از این بیان روشن گشت که حرّیت حقیقی چیزی است که غریزی و فطری نفس باشد نه آنچه که با عادت و تعلیم پیدا می‌شود، اگرچه این نیز فاضل و نیکو است، و این معنی سخن فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس است که گفته: حرّیت مَلکه‌ای نفسانی و نگهبان نفس است ـ نگهبانی جوهری نه صناعی ـ خلاصه آنکه هرکس علاقه و وابستگی بدنیش ضعیف‌تر شود و علاقهٔ عقلیش قوی‌تر، حرّیت بیشتری پیدا می‌کند و هرکس برعکس این باشد، عبودیتش مر شهوات را بیشتر است، و افلاطون به این مطلب اشاره کرده و گفته: نفوس پست در اُفق طبیعت و سایهٔ آنند و نفوس فاضل و نیکو در افق عقل‌اند.

و چون معنی حکمت و حرّیت و حاصل آن‌دو را که قوهٔ احاطه به معلومات و تجرّد از مادّیات است دانستی، بدان: تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت بازمی‌گردد، و همین‌طور خوهای نکوهیده ـ با فزونیشان ـ تمامشان بازگشت به اضداد این دو (فضیلت) دارند، و تزکیه و صفای نفس از بعضی از آنها ترا کفایت نمی‌کند مگر آنکه از تمام آنها پاک شوی، و اگر برخی از آنها را بازگذاردی و بر تو غالب و چیره ماندند، امکان دارد که تو را به بقیهٔ (خوهای نکوهیده) بخوانند، و از شکنجهٔ آنها ـ مگر آن‌کس که قلب پاک دارد ـ رهایی نمی‌یابد، خداوند می‌فرماید: قد افلح من زکاها و قد خاب من دساها، یعنی: هرکس نفس را مصفا کرد رستگار شد و هر که آن را بیالود زیانکار گشت (۹ و ۱۰ ـ شمس) رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق، یعنی: من برانگیخته شدم تا خوهای نیک را به کمال و تمامی رسانم.

و همان‌طور که انسان را صورت و شکلی ظاهری است که زیبائیش به زیبا بودن تمام (اعضای چهره) و اعتدال آنها است و زشتیش به زشت بودن برخی از آنها است ـ چه رسد به تمام آنها ـ همین‌طور صورت باطنی هم دارای ارکانی است که باید همگی زیبا و خوب باشند تا خُلق و خو نیکو گردد و حکمت و حرّیت حصول پیدا کند، و آنها چهار معنی‌اند: قوهٔ علم و قوهٔ غضب و قوهٔ شهوت و قوهٔ عقل، و عدالت و برابری بین این امور [۱]، و چون این ارکان چهارگانه که مجامع والفنجگاه خوهایی هستند که از

۱. یعنی قدرت عقل عملی بر عدالت بین آنها است. پس مراد از قوهٔ علم، استعداد عقل نظری است «سبزواری»

آنها خوهای نامحدودی منشعب می‌گردند، برابری پیدا کردند و انتظام و اعتدال یافتند، صفات و خوهای نیکو حصول می‌یابد.

اما قوهٔ علم: اعتدال و نیکوئیش این است که گونه‌ای گردد فرق بین سخن راست و دروغ و بین درست و نادرست بودن اعتقادات و بین خوب و بد بودن اعمال را ادراک نماید، و چون این قوه صلاحیت یافت و از زیاده‌روی و کوتاهی اعتدال پیدا کرد [۱]، از آن میوه و نتیجه‌ای حصول می‌یابد که در حقیقت اصل خیرات و قُلّهٔ فضایل و روح آنها است، خداوند می‌فرماید: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا، یعنی: هرکس را حکمت عطا فرمود بدو خیر فراوانی عنایت کرده است (۲۶۹ ـ بقره) و فرمود: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم ـ پس از آنکه فرمود: و یعلمهم الکتاب و الحکمة ـ یعنی: کتاب و حکمتشن آموزد.... این کرم خدا است که آن را به هرکس خواهد دهد و خدا کرمی بزرگ دارد (۲ و ۴ ـ جمعه)، این حکمت، ثمره و نتیجه حکمت به معنی اول است [۲]، و آن هرچه بیشتر و شدیدتر باشد برتر و بهتر است ـ برعکس معنی اوّل ـ اما قوهٔ غضب، اعتدالش در آن است که نگهداری و اجرایش به موجب دستور حکمت و شریعت گردد، و همین‌طور قوهٔ شهوت.

۱. زیاده‌روی را «جربزه» گویند. و آن بسیار فکر کردن در زیاد کردن فواید جزئی دنیوی. و دفع زیان‌های دنیوی است. و کوتاهی آن عبارت از مهمل گذاردن و تفریط در آن است؛ این حکمت یکی از ارکان عدالت است و آن خوهایی چون عفت و شجاعت است و علم نیست. لذا در آن میانه روی مطلوب است. اما حکمت نظری. هرچه بیشتر باشد بهتر است. چنانکه گفته‌اند هر چیری که کم باشد عزیزتر است و علم، هرچه بیشتر باشد عزیزتر است، و این حکمت خُلقی همان غریزی است که شناختش به رأی صادق داشتن نفس است در قضایا. **«سبزواری»** ۲. علمی اکتسابی که اصل خیرات است. ثمره و میوه حکمتِ خُلقی است، و حکمت خُلقی یکی از اجزای عدالت است، و این حکمت خُلقی شبیه حکمت علمی است که معروف به علم حقایق ـ آن‌گونه که هست ـ می‌باشد، و این حکمتی است که در آن زیاده‌روی مطلوب است، قل رب زدنی علما. و آن حکمت (عملی) در آن میانه‌روی مطلوب است، و برخی پندارند که این حکت عملی همان حکمت عملی است که قسیم نظری می‌باشد. و آن سه است. سیاست مدن و علم تدبیر منزل و تهذیب اخلاق، خلاصه آنکه این علم به خُلق است و حکمتی که جزء عدالت است نفس خُلق است.

بدان هر یک از عفت و شجاعت و سخاوت و حکمت، دو بخش‌اند: فطری و کسبی. برخی از نفوس فطرتاً تمایل بدانها دارند و برخی دیگر به مقابلات آنها تمایل دارند. در فطریات تکلّفی نیست. زیرا نعمت‌های موهوبی‌اند تکلّف در کسبیات است تا نفس، نوری بر نور دیگر گردد. و شکی نیست که در ممارست افعال عفت و قرائن آن و دوری از دو طرف افراط و تفریط و مصاحبت نیکان و دوری از بدان، فطریات استوارتر و محکم‌تر می‌شود. و اگر در فطرت نارسائی هم باشد تبدیل به تمام می‌گردد **«سبزواری»**

اما قوهٔ عدالت: در ضبط و نگهداری قوهٔ غضب و شهوت تحت فرمان دین و عقل است، بنابراین منزلت و مقام عقل نظری، منزلت مشورت‌کنندهٔ اندرزگو است، و قوهٔ عدل ـ یعنی قدرت تامّ ـ منزلت و مقامش، منزلت اجراکننده و انجام‌دهندهٔ احکام و اشارات آن (دین و عقل) می‌باشد، و دو قوهٔ غضب و شهوت، دو قوه‌ای هستند که حکم و اشاره را انجام می‌دهند، یعنی مانند سگ و اسب برای شکار می‌باشند که در حرکت و ایستادن و گرفتن و رها کردن و نگهداری و اجرا، فرمانبردار و مطیع حکم و فرمان وی‌اند.

اما قوهٔ غضب: از اعتدالش تعبیر به شجاعت می‌شود خداوند متعال شجاع را دوست می‌دارد، پس اگر تمایل به‌سوی افراط و زیاده‌روی پیدا کرد، «تهوّر ـ بی‌باکی» نامیده می‌شود، و اگر تمایل به‌سوی تفریط و نقصان پیدا کرد، «جُبن ـ ترس» نامیده می‌شود، و از صفت اعتدال آن ـ یعنی شجاعت ـ خوی کَرَم و مردانگی و شهامت و شکیبایی و پایداری و خشم فرو بردن و سنگینی و غیر اینها منشعب می‌شود؛ اما از افراط آن خوی تهوّر (بی‌باکی) و لاف زدن و جاه فروشی و حیله‌گری و نخوت و خودبینی حصول می‌یابد، و از تفریط آن جُبن و سستی و خواری و پستی و ضعف غیرت بر ناموس و کسان و عدم حمایت و دفاع از آنها و کوچکی حاصل می‌آید.

اما شهوت: از اعتدالش تعبیر به عفت می‌شود و از افراطش به «شره ـ آز» و از تفریطش «خمود ـ خاموشی»؛ بنابراین از عفت، سخا و حیا و صبر و مسامحه و قناعت و ورع و کمی طمع و مساعدت صادر می‌شود و از افراطش، حرص و وقاحت و بی‌شرمی و اسراف و ریا و پرده‌دری و چاپلوسی و حسد و جور و شماتت (سرزنش) و فروتنی در نزد ثروتمندان و کوچک و حقیر شمردن مستمندان و غیر اینها صادر می‌گردد.

اما قوهٔ عقل و حکمت: از اعتدال آنها حُسنِ عدل و تدبیر و خوبی ذهن و تابناکی نظر و اصابت رأی و پی‌بردن به دقایق و نکات اعمال و پنهانی‌های آفات نفوس صادر می‌شود؛ اما از افراطش جربزه و مکر و فریب و شیطنت حاصل می‌آید و از ضعف آن، کودنی و حماقت و نادانی و فریب‌خوردگی حصول پیدا می‌کند.

اینها رؤس و کلیات خوهای نیک و اخلاق بداند که از آنها در حدیث، تعبیر به

عذاب گور برای منافق به سرهای ماران و افعیان شده است، و معنی حُسن خُلق در تمام انواع چهارگانه و فروع آنها عبارت است از توسط بین افراط و تفریط و غلوّ و تقصیر، پس بهترین کارها میانه آنها است و هر دو طرف میانهٔ امور، مذموم و نکوهیده است، خداوند می‌فرماید: و لا تجعل یدک مغلولة الی عنقک و لا تبسطها کل البسط، یعنی: نه دستت را به گردنت بسته‌دار و نه آن را به تمامی بگشای (۲۹ ـ اسراء) و فرمود: والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین بین ذلک قواما، یعنی: کسانی که چون خرج کنند اسراف نکنند و بخل نورزند و میان این دو معتدل باشند (۶۷ ـ فرقان) و فرمود: اشداء علی الکفار رحماء بینهم، یعنی: با کافران سختند و با یکدیگر مهربان‌اند (۲۹ ـ فتح) و هرگاه که بعضی از این امور از استقامت و پایداری به یکی از دو جانب (افراط و تفریط) انحراف و کجی پیدا کرد و دور گشت، مکارم اخلاق و خوهای نیکو تمامی نیافته است.

و آنچه که در اینجا لازم دانسته شود اینکه: قوهٔ نفس غیر شرف آن است ـ چنانکه بدان اشاره شد ـ و هریک از آن‌دو، در دیگری می‌افزایند، و گاهی هم لوازمشان باهم اتفاق پیدا می‌کند.

اما اینکه قوه نفس و شرف آن در دیگری می‌افزایند: بدان‌جهت است که مثلاً شجاعت، گاهی از جانب نخوت نفس و حقیر و کوچک شمردن دشمن و امید پیروزی بر او صادر می‌شود و گاه دیگر از جانب شرف نفس و بلندی جستن از حقارت و خواری؛ چنانکه فیلسوف گوید: نفوس شریف از همنشینی با خواری اِبا دارند، در آن‌صورت حیاتشان در آن امر، مرگشان است و مرگشان در آن (شرف) حیاتشان می‌باشد، بنابراین اگر از قوهٔ نفس باشد، ناگزیر در آن حکمت است، چون شجاعت از این جهت، عبارت از فرمانبرداری نفس است مر غریزهٔ عقلی حِکمیش را در اقدام و بازایستادن، و «جُبن» عبارت از پیروی است در بازایستدن و اطاعت نکردن در اقدام، و این یا از جانب جهل است و یا از ناحیهٔ تضعیف، و «تهوّر» عبارت از پیروی است در اقدام، و اطاعت نکردن در بازایستادن، و آن لازم قوهٔ نفس است ـ با جهل به آن ـ .

اما اینکه قوه و شرف گاهی در لوازم باهم اتفاق پیدا می‌کنند: این مانند حُبِ ریاست در نفس شریف است و در نفس قوی جاهل، زیرا جاهل صاحب قوا، به‌جهت جهلش،

به نفس خود بدانچه اهلیت ندارد، پندارد که اهلیت دارد، و به‌سبب قوهٔ نفسش اقدام به‌دست آوردن آن می‌کند، و آنکه نفسش استغنا دارد، گاهی به‌واسطهٔ قوهٔ نفس و علمش به قدرت (نفسش و یقین به پیروزی) در برآورده شدن نیازها در زمان خودشان می‌باشد، و گاه دیگر به‌واسطهٔ شرف نفس و کمی توجهش به موجود (طبیعیِ حاضرِ برای حواس) و همت گماشتنش به مفقود (که برایش غایب غیر موجود است) می‌باشد؛ و فقر و نیاز نفس نیز گاهی به‌واسطهٔ ضعف و گمانش مر فقدان را ـ هنگام نیاز ـ می‌باشد و دیگرگاه، به‌واسطهٔ پستی و فرومایگی و گِردآوردن (مال) می‌باشد؛ و عدالت، لازم شرف نفس است ـ به‌ویژه با قوه ـ و جور به‌واسطهٔ فرومایگی نفس است در لئامت که مشتاق به گِردآوردن مال است؛ و صدق گاهی لازم شرفِ نفس می‌شود و کذب، (لازم) خسّت و فرومایگی نفس، و کرم و بخشش (ملازم) با قوه است ـ همراه با شرف ـ و سبک عقلی (ملازم) با ضعف است ـ همراه با خسّت ـ و همت بلند نیز (ملازم) با قوهٔ نفس است و سستی و کم همتی، به‌واسطهٔ ضعف نفس خسیس و لئیم می‌باشد.

۳
فصل
در منازل انسان و درجاتش به‌حسب قوای نفسش

هر انسان بشری گویی که باطنش سرشته شده از صفاتِ قوایی چند است که بعضیشان حیوانی و بعضی دیگرشان خوی درندگی و برخی شیطانی و برخ دیگر مَلکی‌اند، به‌طوری که از حیوانی، شهوت و شره (آز) و حرص و تبهکاری، و از خوی درندگی، حسد و دشمنی و کینه، و از شیطانی، حیله و تکبّر و بزرگ‌منشی و دوستی مقام و افتخار و غلبه و فریب و مکر، و از مَلکی، علم و تنزّه و پاکدامنی و پاکی صادر می‌گردد، و اصول تمام این اخلاق و خوها همین چهار است که در باطنش به‌گونهٔ محکمی تخمیر و سرشته و عجین شده که رهایی از آنها نزدیک است امکان‌پذیر نباشد، و از تاریکیهای سه‌گانهٔ اوّلی، تنها به نور هدایت که مستفاد از شرع و عقل است امکان رهائیش هست.

نخستین چیزی که در نفس آدمی حادث و پدید می‌آید، حیوانیت و بهیمیّت است، لذا شهوت و آز در کودک غلبه دارد؛ سپس در او درندگی پدید می‌آید، لذا دشمنی و ستیز بر او استیلا دارد؛ پس از آن در او شیطانیّت پدید می‌آید، لذا نخست مکر و فریب بر او چیره می‌شود، چون بهیمیّت و غضبیّت او را فرا می‌خواند تا زیرکی و کیاستش را در طلب دنیا و روا کردن شهوت و غضب در کار گیرد؛ بعد از این در او صفات کبر و نخوت و خودبینی و افتخار و برتری‌جویی آشکار می‌شود؛ بعد از تمام اینها در وی عقلی که بدان نور ایمان آشکار می‌شود پدید می‌آید، و آن عقل از لشکریان الهی و گروه خدائیان و سپاه فرشتگان می‌باشد و این صفات از لشکریان شیطان، و سپاه عقل در چهل‌سالگی کمال پیدا می‌کند، ولی اصلش از زمان بلوغ نشو و نما دارد؛ اما دیگر لشکریان شیطان پیش از بلوغ به قلب حمله آورده و بر آن مستولی شده و نفس با آنها اُلفت گرفته و خودداری از شهوات را فروهشته و آنها را متابعت می‌کند، تا آنکه نور عقل بر او می‌تابد و آنگاه آمادهٔ کارزار می‌گردد، این جدال در جولانگاه قلب صورت می‌گیرد، لذا اگر قلب ضعیف باشد، شیطان بر آن غلبه پیدا کرده و مسخرش کرده و در پایان لشکریانش را در آنجا مستقر می‌سازد ـ همان‌طور که در آغاز به فرود آمدن در قلب پیشی داشتند ـ در این‌صورت است که انسان با ابلیس و لشکریانش محشور می‌گردد، و اگر قلب به نور علم و ایمان قوی گردد، قوا مسخر او شده و در سلک فرشتگان درآمده و با آنان محشور می‌گردد، و ما تدری نفس بایّ ارض تموت، یعنی: کسی چه داند به کدام سرزمین می‌میرد؟ (۳۴ ـ لقمان) [۱].

۴

فصل

در چگونگی ارتقا و بَر شدن مُدرِکات از پائین‌ترین منازل به عالی‌ترینشان و سخن در مراتب تجرّد

بدان هر معنی معقولی را ماهیتی کلّی است که از اشتراک و عموم ـ مثلاً مانند انسان ـ

۱. مراد مصنف قدس سره از ایراد این آیه شریفه یعنی انسان نمی‌داند در معرکه و جولانگاه قلبش کدام یک از لشکریان فرشته و ابلیس پیرور می‌گردند! «م»

اِبا ندارد، زیرا ماهیت انسانی ـ از آن‌روی که مطلقا انسان طبیعی است ـ تصورش مانع از وقوع شرکت بین افراد فراوان نمی‌باشد و از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، اقتضای یکی کردن و فزون نمودن و معقولیت و محسوسیت و کلّیت و شخصیت را ندارد، وگرنه مقول بر آنچه مقابل اقتضایش می‌باشد نبود، چنانکه این بحث را در مباحث ماهیت دانستی.

سپس این طبیعت وقتی در مادّهٔ خارجی حصول پیدا کند، مقداری از کمّ و کیف و اَین و وضع و مَتی با آن جفت می‌گردد، و تمام این امور بر ماهیت آن ـ چنانکه دانستی ـ زائدانـد، مگر آنکه داخل در تشخصات و انحاء وجودات باشند، و آن‌گونه نیست که همگان پندارند [1] ماهیت را وجودی در خارج است و حالات شخصیش را وجودی دیگر است، زیرا این از عدم شناختشان به حالات وجود و انواع آن است، بلکه وجود انسان ـ از آن‌روی که انسان است ـ در خارج، همو به‌عینه تشخص خارجی او است که مستلزم مقداری از کمّ و کیف و امثال آنها می‌باشد، نه اینکه این امور زائد بر وجود مادّی او می‌باشد، ولی چون دیدند این امور تبدّل‌پذیراند و انسانیت باقی است، پنداشتند که وجود او (انسانیت) غیروجود ماهیت است و پی‌نبردند همان‌طور که جایز است یک ماهیت را شماری از وجود و اشخاصی از کون باشد به‌گونه‌ای که آن، منافی با وحدت نوعی و وحدت عقلی تجردی ماهیت نباشد، و همین‌طور استحاله و دگرگونی آن در وجود شخصی از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر ـ با محفوظ ماندن هویت شخصی به‌گونهٔ اتصال تدریجی ـ منافی وحدت عددی آن ـ چنانکه بیانش گذشت ـ نمی‌باشد.

سپس چون اینان در کتابهای حکمای پیشینیانشان مطالعه کردند که انواع ادراکات ـ مانند حسّ و تخیل و وَهم و عقل ـ به‌گونه‌ای از تجرید حصول پیدا می‌کند، پنداشتند که تجرید مذکور عبارت از حذف بعضی صفات و اجزا و اِبقای بعضی دیگر است، بلکه هر ادراکی به نوعی از وجود حاصل می‌شود [2]، و وجود، به وجودی دیگر تبدیل

۱. یعنی از قشریان. اما محققان گویند: کلّیِ طبیعی به عین وجود اشخاصش موجود است. چنانکه مصنف قدس سره گوید، بلکه وجود انسان به‌عینه تشخص او می‌باشد. پس وجود و وجود تشخصش یکی است. و استلزام تشخص او مقداری از «کم» و غیر آن است و استلزام چیزی، علائم آن چیز است. **«سبزواری»**

۲. یعنی ادراک نوعی از وجود نوری بر مراتبش در نوریت می‌باشد، و در حقیقت مدرِک از منزلی ←

می‌یابد ـ با اتحاد ماهیت و عین ثابت ـ

بنابراین لازمهٔ وجود مادّی، وضعی خاص و مادّه‌ای معین است که دارای «کمّ و کیف» خاص و «أین» معین است.

و وجود حسّی [1] وجودی صوری است که دارای وضع نبوده و قابل این اشارات حسّی نمی‌باشد، ولی مشروط به وجود مادّهٔ خارجی و صورتش، که مماثل و همانند این صورتهای محسوس است ـ البته نوعی از مماثلت و همانندی ـ می‌باشد، به‌طوری که اگر آن مادّهٔ خارجی معدوم گردد، صورت حسی افاضهٔ بر قوهٔ حسّ نمی‌کند.

اما وجود خیالی، وجودی صوری است و غیر مشروط به حضور مادّه و ادراک حسّی ـ مگر هنگام حدوث ـ و آن با این‌همه صورتی شخصی است و محتمل صدق و حمل بر کثرت نمی‌باشد.

اما وجود عقلی، صورتی است که از اشتراک بین کثرت و حمل و صدق بر آنها ـ اگر مطلق نه به‌شرط تعیین اخذ و اعتبار شود ـ امتناع ندارد، مانند انسان عقلی که مشترک بین افراد فراوان می‌باشد، و همین‌طور اجزای عقلی او مانند گوش عقلی و چشم عقلی و دست عقلی [2] و تمام اعضای عقلی، به‌گونه‌ای که منافی کثرت آنها در بساطت آن صورتهای عقلی ـ به‌حسب وجود نمی‌باشد، زیرا واحد عقلی دارای معانی فراوانی است که از حیث مفهوم مخالف هم و از جهت وجود باهم متحداند.

سپس از آنچه بارها بیان داشتیم دانستی: موجوداتی که دارای طبایع‌اند رو به‌سوی کمالات و غایات خویش دارند، حال بدان که انسان نیز از جملهٔ موجودات و اکوان طبیعی است و اختصاص به این امر دارد که یک شخص از نوعش می‌شود که از پائین‌ترین مراتب به بالاترینشان ـ با حفظ هویت شخصیش که به‌گونهٔ اتصال استمرار و

← به منزلی ترقی می‌کند. نه اینکه ادراک عبارت از وجود طبیعی ظلمانی است. بلکه بعضی از آن حذف می‌شود و بعضی باقی می‌ماند. .. «**سبزواری**»

۱. یعنی محسوس بالذات وجود دیگری است برتر از محسوسِ بالعرض و پست‌تر از وجود خیالی. چنانکه خیالی به مراتب پست‌تر از عقلی است. «**سبزواری**» ۲. یعنی کلیِ عقلی، و آن رب‌النوع است که از دور مشاهده می‌شود و گوش و چشم و دست و پای او، علم حضوریش می‌باشد و قدرتش چنان نافذ است که هر مدرک و محرکی در اصنامش، لا به‌شرط از آن و متصل بدان اخذ و اعتبار می‌گردند. جز آنکه گوش ذاتی و چشم ذاتیش، علم حضوری او است و دست و پای ذاتیش، قدرت ذاتی او می‌باشد «**سبزواری**»

دوام دارد ـ ترقی کند [1]، درحالی که دیگر طبایع نوعی این‌گونه نیستند، برای اینکه مادّه‌ای که حامل صورت او است، از او جُدا شده و به صورتی دیگر از نوعی دیگر اتصال می‌یابد، ولی در رو به سوی کمالات آوردن دیگر طبایع، هویات شخصیشان ـ و بلکه نوعیشان نیز ـ محفوظ نمی‌ماند ـ برعکس شخص انسانی ـ زیرا ممکن است وی را اکوان و مراتبی متعدد باشد که بعضی‌شان طبیعی و بعضی دیگرشان نفسانی و برخی هم عقلی باشند؛ و هریک از این مراتب و اکوان سه‌گانه را نیز مراتبی بی‌پایان ـ به حسب وَهم و فرض ـ می‌باشد ـ نه به حسب انفصال خارجی ـ که از بعضی از آنها به بعضی دیگر انتقال پیدا می‌کند، یعنی از پائین به بالا و از پست به برتر، و تا تمام مراتبی را که خاص نشأهٔ نخستین (نشأهٔ طبیعی) است ـ از این نشآت سه‌گانه ـ یعنی طبیعی و نفسی و عقلی فرانگیرد، گام به نشأهٔ دومین، و همین‌طور از دومین به سومین نمی‌گذارد.

بنابراین انسان از آغاز کودکیش تا بلوغِ صوريِ طبیعیش [2]، انسان بشری طبیعی ـ یعنی انسان اول ـ است، سپس در این وجود به تدریج ترقی می‌کند و صفا و لطافت پیدا می‌کند تا آنکه برایش کونِ اُخروی نفسانی حاصل می‌گردد، و او به‌حسب آن کون و وجود، انسان نفسانی ـ یعنی انسان دوم ـ است، و او را اعضائی نفسانی است که در وجود نفسانیش نیازی به مواضع متفرقه، آن‌گونه که هنگام وجود طبیعیش در مادّه بدنی ظاهر شد ندارد، زیرا حواس در این وجود، متفرق‌اند و نیازمند به مواضع مختلف می‌باشند، یعنی موضع چشم، موضع گوش نیست و موضع چشایی موضع بویایی، و بعضیشان از بعض دیگر تجزی و جدایی داشته و به مادّه، تعلق بیشتری دارند ـ مانند قوهٔ لامسه ـ و آن اولین درجات حیوانی می‌باشد، لذا هیچ حیوانی از آن خالی نیست،

۱. یعنی غایت غایات. با انحفاظ هویتش به هویت نفس و هویت نفس به هویت عقل، و هویت عقل به هویت کُل، چنانکه در دعا آمده: یاهو یا من هو، یا من لاهو الاهو. **«سبزواری»** **۲**. یعنی بشری طبیعی. تا اینجا غالباً هست و معیار، حصول استحکام خیالات است، زیرا کودکان در اوایل حالاتشان به واسطهٔ ضعف خیالشان خواب نمی بینند و خیالاتشان آینه‌ای برای ملاحظهٔ محسوساتشان می باشد. و همین طور است انسان نفسانی. تا آنکه آغاز تحصیل معقولات فرا می‌رسد، و نزد این مرتبه انسان عقلی است. به ویژه وقتی که امور حسّی و خیالی آینهٔ ملاحظهٔ عقلیات گردد و از تلوین رها شده و در مقام استقامت و تمکین استقرار می‌یابد؛ فاستقم کما امرت. **«سبزواری»**

اگر چه درنهایت پستی و حقارت و نزدیک به افق نباتی ـ مانند صدفها و کِرمها ـ باشد، و این برعکس وجود نفسانیش می‌باشد، زیرا آن از جهت جمعیت، شدیدتر از این وجود است، لذا در آنجا تمام حواسها یک حسّ مشترک می‌گردد، و قیاس قوای محرک هم همین‌گونه است، لذا در این عالم بعضیشان در کبد و بعضی دیگرشان در مغز و برخی در قلب و برخی دیگر در کُلیه و بعضی از آن هم در غیر این اعضا بوده و در عالم نفسانی مجتمع‌اند.

و چون از وجود نفسانی به وجود عقلی انتقال پیدا کرد و عقل بالفعل گردید ـ و آن عقل در افراد کمی از مردمان است ـ به‌حسب چنین وجودی انسان عقلی خواهد بود و همان‌طور که بدان اشاره کردیم دارای اعضای عقلی بوده و انسان سوم همین است، این در صورتی است که ترتیب را از این عالم اعتبار کنیم، اما اگر از عالم عقل اعتبار شود، انسان اول انسان عقلی است و پس از او نفسانی و سوم انسان طبیعی است، چنانکه پیشوا و معلم مشائیان چنین ترتیب داده و بحثی در اصطلاحات نمی‌باشد، زیرا در کتاب اثولوجیا گوید: انسان عقلی نورش را بر انسان دومی که در عالم نفسانی است افاضه می‌کند و انسان دومی نورش را بر انسان سومی که در عالم جسمانی زیرین است اشراق می‌نماید؛ و چون کار چنین است که توصیف کردیم، گوییم: در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است، مرادم این نیست که او این دو است، بلکه مقصودم این است که بدان دو اتصال داشته و صنم هردو است، زیرا او بعضی از افعال انسان عقلی و افعال انسان نفسانی را انجام می‌دهد، چون در انسان جسمانی کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی می‌باشد که انسان جسمانی هردو کلمه را ـ یعنی نفسانی و عقلی را ـ جمع کرده است، ولی آن‌دو، در او بسیار کم و اندک‌اند، چون صنمِ صنم است؛ پایان سخن او.

منافاتی بین آنچه ما گفتیم که: بعضی از افراد مردمان انسان طبیعی‌اند و سپس انسانی نفسانی می‌گردند و پس از آن به‌گونۀ ندرت انسان عقلی می‌گردند، و بین آنچه او گفته که: در انسان جسمانی هر دو کلمه می‌باشد نیست، یعنی اگر نظر در آنچه از قوه به فعل خارج می‌گردد و مقامش آن مقام ـ یعنی مرتبۀ هویت وجودیش ـ گردد باشد، نه چیزی که هنوز بالقوه است و از جهتی مجرد ارتباط و اتصال و قبول

آثار و حکایت افعال است.

چیزی که لازم است دانسته شود اینکه انسان در اینجا، مجموع [۱] نفس و بدن است و هردو ـ با اختلافشان در منزلت و مقام ـ به یک وجود موجوداند، گویی که هردو یک چیزاند که دو طرف دارد، یک طرفش تبدیل‌پذیر و نابود شونده و فانی ـ که مانند فرع و شاخه است ـ و طرف دیگر ثابت و باقی ـ که مانند اصل و ریشه است ـ و هرگاه که نفس در وجودش کامل گشت، بدن صافی‌تر و لطیف‌تر می‌گردد [۲] و اتصالش به نفس بیشتر می‌شود و اتحاد بین آن‌دو، قوی‌تر و شدیدتر می‌گردد، به‌طوری که وقتی وجود عقلی واقع شود، هردو یک‌چیز ـ بدون هیچ مغایرتی ـ می‌گردند، و کار آنچنان که همگان پندارند نیست که: نفس هنگام تبدّل وجود دنیویش به وجود اخروی، از بدنش بیرون آمده و مانند عریانی می‌گردد که جامه‌اش را از تن برکنده باشد؛ این به‌واسطهٔ آن پندارشان است که گمان کرده‌اند آن بدن طبیعی که در آن تدبیر و تصرف ذاتی و اوّلی می‌شود این جسد جمادی است که پس از مرگ دورافکنده می‌شود، درحالی که چنین نیست [۳]، بلکه این جسد مُرده، از موضوع تصرف و تدبیر بیرون است، و بلکه مانند دُرد و چیز سنگینی است که از فعل طبیعت دفع می‌گردد ـ مانند چرک و پلیدی و امثال اینها ـ و یا مانند مو و پشم و ناخن و پوستِ سُم که طبیعت آنها را پدید می‌کند، از ذات طبیعت بیرون‌اند و به‌جهت اهدافی خارجی می‌باشند، مانند خانه که انسان برای وجود آن را نمی‌سازد، بلکه برای دفع سرما و گرما و دیگر چیزها که بدون آن زندگی در این عالم امکان‌پذیر نیست و در خانه، حیات انسانی ساری و جاری نمی‌باشد.

پس بدن حقیقی بدنی است که در آن سریان نور حس و حیات بالذات باشد ـ نه

۱. انسان ملکوتی عبارت از نفس است و انسان بشری طبیعی عبارت از بدن، اما انسان تام مجموع است، و سزاوار است در اینجا لفظ «در اینجا» حذف شود، چون درصدد آن است که گوید تجرد، طرح بدن و رها کردنش نیست، بلکه الطفیّت و تمامیّت آن است، مگر آنکه ناظر به وصف مجموعِ به اجتماع باشد؛ خلاصه آنکه در این تحقیق، تعریض بدانهایی است که پندارند انسان، همان نفس است. **«سبزواری»** ۲. صافی‌تر و اتصال و اتحاد، شأن بدن مثالی است، ولی چون شیئیت شئی به صورتش است، اتحاد و گونه اتحادش، اتحاد بدن طبیعی است.

بس بزرگان گفته‌اند نی از گزاف   جسم پاکان عین جان افتاد صاف **«سبزواری»**

۳. چون تدبیر ذاتی او و تصرف اوّلیش در دنیا نیز در بدن مثالی است، و تصرف دومیش در روح بخاری و جِلد آن می‌باشد. **«سبزواری»**

بالعرض ـ و نسبتش [۱] به نفس، نسبت نور باشد به خورشید، و اگر در این جسد دورافکنده قوهٔ حیات بالذات ساری باشد ـ نه مانند ظرف و آوند ـ دورافکنده و منهدم باقی نمی‌ماند، مانند خانه‌ای که به‌واسطهٔ کوچ صاحبش از آن، ویران گردیده است؛ خلاصه آنکه حال نفس در مراتب تجردش مانند حال مدرَک خارجی است، هنگامی که محسوس می‌گردد و سپس متخیَّل و پس از آن معقول.

بنابراین همان‌طور که گفته‌اند: هر ادراکی نوعی از تجرید است و تفاوت مراتب ادراکات به‌حسب مراتب تجریدات است، معنایش همان است که بیان داشتیم، یعنی: تجرید مدرَک، معنایش حذف و اسقاط بعضی از صفات آن و باقی گذاردن بعض دیگر نیست، بلکه عبارت است از تبدیل وجود پست ناقص، به وجود برتر اعلا؛ و همین‌طور تجرد انسان [۲] و انتقالش از دنیا به آخرت، جز تبدیل نشأهٔ نخستین او به نشأهٔ دوم نمی‌باشد، و همین‌طور نفس وقتی استکمال پیدا کرد و عقل بالفعل گشت، این‌گونه نیست که بعضی از قوایش ـ مانند حساس ـ از وی سلب شود و بعضی دیگر مانند عاقله باقی بماند [۳]، بلکه هرگاه استکمال پیدا کرد و ذاتش رفعت یافت، دیگر قوایش هم با ذاتش استکمال و رفعت می‌یابند، زیرا هرچه وجود چیزی رفعت و بلندی جوید، کثرت و تفرقه و جدایی در آن چیز کمتر و ضعیف‌تر است و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر و قوی‌تر.

آنچه گفتهٔ ما را تأیید و یاری می‌کند سخن این فیلسوف است ـ پس از بیانی که از او

۱. یعنی نسبت بدن حقیقی که همان بدن اخروی است بدان، نسبت نور است به خورشید و سایه به صاحب سایه و لازم به ملزوم، جز آنکه آن بدن اخروی در عقول بالفعل، بدین (بدن) توجهی ندارد، چنانکه سایه انسان توجه بدان (بدن) ندارد. «**سبزواری**» ۲. بلکه تجرد مدرَک تجرد مدرِک است ـ بنابر اتحاد آن‌دو ـ و در هر دو مرتبه، زمین غیر از زمین می‌گردد و وجود ظلمانی مادّی وجودی صوری و نوری و برتر و کامل‌تر و باقی‌تر، و چون شیئیت شئی به‌صورتش است، کمالِ آن کمالِ این است. بلکه نفس آن، کمال این است. زیرا تمام صور در ترقی‌اند تا آنکه از موادّ بی‌نیاز شده و اتصال به صور خالص و صِرف مثالی پیدا کنند. یعنی در آنها غرق و محو شوند. چنانکه تمام نفوس استکمال پیدا می‌کنند تا آنکه اتصال به عقول پیدا کنند. تا آنکه نفوس حیوانی اتصال به ارباب انواعشان پیدا کنند و به حشر آنها ـ حشری تبعی ـ محشور گردند. «**سبزواری**» ۳. زیرا ترقیات طولی، تغییرات استکمالی است. و استکمال در طول، خلع و لبس ـ چنانکه در انقلاب است ـ نمی‌باشد، جز آنکه خلعِ نقص و حدّ می‌باشد، بلکه تالی را کمال متلوّ ـ با چیزی زائد ـ است، پس آن لبس پس از لبس است. لذا تمام قوایی که در انسان طبیعی است، در انسان نفسانی دوچندانش می‌باشد و در انسان عقلی چندین برابرش، ولی به‌گونهٔ جمع، چون در عالم جمع است و دست خدا هم با جمع است. «**سبزواری**»

نقل کردیم ـ پس روشن شد که انسانِ اوّل حاسّ است، جز آنکه به نوعی اعلا و برتر از حسِّ موجودِ در انسان سِفلی (طبیعی) و انسانِ سِفلی، حسّ را از انسانی که موجودِ در عالم اعلای عقلی است به‌دست می‌آورد؛ چنانکه این مطلب را روشن و آشکار ساختیم، زیرا روشن کردیم که حسّ در انسان چگونه است و چرا موجودات عالی از موجودات سفلی بهره‌مند نمی‌شوند؟ بلکه اینها از موجودات عالی بهره‌مند می‌شوند، چون بدانها تعلّق دارند، از این‌روی این موجودات در تمام حالاتشان شباهت بدان موجودات دارند، و اینکه: قوای این انسان از انسان عالی بهره‌مند است و این قوا به آن قوا اتصال دارند، جز آنکه قوای این انسان را محسوساتی است غیرمحسوسات قوای انسان عالم اعلا، و آن محسوسات اجسام نیستند و آن انسان نمی‌تواند این انسان را احساس و مشاهده کند [1] زیرا آن محسوسات و آن چشم، برعکس این است چون موجودات را به‌گونه‌ای برتر و رفیع‌تر از این نوع و این چشم می‌بیند، از این‌روی آن چشم از این چشم قوی‌تر و ادراکش مر موجوداترا بیشتر است، برای‌اینکه آن چشم، کلیات را مشاهده می‌کند و این چشم به‌واسطهٔ ضعفش جزئیات را می‌بیند، و از آن‌روی آن دیده از این دیده قوی‌تر است و معرفت بیشتری دارد که بر موجوداتی ارجمندتر و برتر و تابناک‌تر و تابنده‌تر از کالبدها می‌افتد، بدین سبب آن حسّ و آن چشم، قوی‌تر گردیده و معرفتش افزون‌تر، و این چشم ضعیف‌تر گردیده است، چون موجودات پست و حقیر را که اصنام آن موجودات عالی و نصف آن حسّ‌ها هستند جستجو می‌کنند؛ گویم: اینها (اصنام موجودات عالی) عقول ضعیف و نصف آن عقول‌اند؛ گوییم: آنها حسّ‌هایی قوی‌اند، چنانکه توصیف کردیم حسّ، در انسانِ عالی

۱. چون انسان طبیعی به‌واسطهٔ آلات حس می‌کند و انسان عقلی به‌واسطهٔ تمامیّت و بی‌نیازیش، به ذات خودش حس می‌کند، و علم حضوریش به گوش و چشمش بازمی‌گردد، و اینکه انسان طبیعی وقتی چیزی را حس می‌کند و بدان دست می‌یازد از دیگری غافل می‌شود، درحالی که انسان عقلی را کاری از کار دیگرش بازنمی‌دارد، شئی را با محسوسات دیگر احساس می‌کند، چنانکه گفت موجودات را به‌گونه‌ای برتر و رفیع‌تر از این نوع و این چشم می‌بیند. و او کلیات را مشاهده می‌کند، چنانکه برخی از حکما گفته‌اند: اول تعالی جزئی را بر وجه کلی می‌داند. یعنی جزئی را با تمام جزئیات دیگر می‌داند ـ یک دفعهٔ سرمدی ـ زیرا علم انسان عقلی حضوری است. چشمش که بر اشیاء می‌افتد همان علم شهودیش است بر موجودات ارجمند و شریف که مجرداتند، پس او به یک دیدن، تمام آنچه را که در عالم عقول و در عالم مثال و طبیعت ـ از دیدنیها ـ است، می‌بیند. و آنچه پائین‌تر از آن است هم دیدن او است و بر آن قیاس کن. «سبزواری»

چگونه است! پایان سخن او.

در جای دیگر آن کتاب گوید: اگر نفس بر این صفت باشد [۱]، یعنی در او کلمات فاعل‌ها باشد، ناگزیر در نفسِ انسانی کلمات فاعل‌هایی است که حیات و نطق می‌بخشند، و چون نفس هیولانی ـ یعنی ساکنِ در جسم ـ بر این صفت گردید، و همین‌طور نفس پیش از آنکه در جسم ساکن شود، ناگزیر انسان بود و چون در بدن بر آمد، انسانی دیگر شد یعنی نفسش گونه‌ای گشت که امکان قبول آن جسم را از صنم انسان حقیقی یافت.

و چنانکه صورتگر، صورت انسان جسمانی را در مادّه و یا در چیزی که امکان صورت‌بخشی را دارد تصویر می‌کند، آرزومند است آن‌صورت را به نقش صورت این انسان درآورد ـ البته آن مقدار که عنصر نقش شونده امکان‌پذیرش نقش را دارد ـ پس آن‌صورت، صنم این انسان است، جز آنکه بسیار از آن پست‌تر و ناقص‌تر می‌باشد، این بدان‌جهت است که در وی کلمات انسانهای فاعل نیست و حیات و حرکتش هم نیست و حالات و قوایش هم نمی‌باشد، بنابراین انسان حسی هم صنم آن انسان اوّل حقیقی است، جز آنکه صورتگر، نفس است، پس آرزومند است که این انسان شبیه به آن انسان حقیقی باشد، چون در او صفات انسان اوّل نهاده شده است، ولی ضعیف و اندک قرار داده شده، چون قوای این انسان و حیات و حالاتش ضعیف است و اینها در انسان اوّل جِداً قوی است، و انسان اوّل را حواس قوی ظاهری است که قوی‌تر و آشکارتر از حواس این انسان است، چون اینها اصنام آنهایند ـ چنانکه بارها گفتیم ـ .

پس هرکس که می‌خواهد انسان اوّل حقیقی را مشاهده کند، سزاوار است که نیکوکارِ خیّر و فاضل باشد؛ و او را حواسی قوی است که هنگام تابش انوار بر او محبوس نمی‌گردند، چون انسان اوّل نوری است درخشنده که در او تمام حالات انسانی می‌باشد، جز آنکه در او به‌نوعی برتر و بهتر و قوی‌تر، و این انسان همان انسانی است که حدّش را افلاطون الهی بیان داشته است، جز آنکه در حدّش افزوده و گفته: او بدن را در کار گیرد و اعمالش را با آلات بدنی انجام می‌دهد، پس این نفس است که

۱. یعنی مطلق نفس، مانند فلکیت و حیوانیت. نفس انسانی هم همین‌طور «سبزواری»

نخست بدن را در کار می‌گیرد، اما نفس شریف الهی: بدن را برای دوم‌بار در کار می‌گیرد، یعنی به توسط نفس حیوانی، زیرا وقتی نفس حیوانی ملکوتی گردید، نفس ناطقهٔ زنده او را پی‌کرده و حیاتی برتر و ارجمندتر بدو می‌بخشد؛ نمی‌گویم: نفس از بالا به پائین می‌آید، ولی می‌گویم: وی را حیاتی برتر و اعلاتر از حیاتش می‌افزاید، زیرا نفس زندهٔ ناطقه، از عالم عقلی فرود نمی‌آید، ولی بدین حیات اتصال پیدا می‌کند، و این معلّق بدان می‌باشد، پس کلمهٔ آن به کلمهٔ این نفس اتصال می‌یابد، بدین‌جهت کلمهٔ این انسان می‌گردد، اگرچه ضعیف و پنهان است، ولی به‌واسطهٔ اشراق کلمهٔ نفس عالی بر آن و اتصالش بدان، قوی و آشکار می‌شود.

اگر کسی گوید: اگر نفس در عالم اعلا حساس است، چگونه ممکن است در جواهر ارجمند عالی حسیّت باشد؛ درحالی که در جوهر پست حسّیت است.

گوییم: حسّی که در عالم اعلاست، یعنی در جوهر ارجمند عقلی، شبیه این حسّی که در این عالم پست است نمی‌باشد، زیرا این حسِّ پست در آنجا حس ندارد، چون در آنجا به‌گونهٔ محسوساتی که در اینجاست حس دارد، از این‌روی حسّ این انسان سِفلی متعلق به حسّ انسان اعلا و متصل بدان است، و این انسان، حسّ را از آن‌جهت از آنجا دارد که بدان اتصال دارد، مانند اتصال این آتش بدان آتش عالی، و حسّی که در نفسی که آنجاست موجود است، متصل به حسّی که در نفسی که اینجا موجود است می‌باشد، و اگر در عالم اعلا اجسامی ارجمند ـ مانند این اجسام بودند ـ باید نفس آنها را حسّ کرده و فراچنگ آورد، و باید انسانی که آنجاست آنها را احساس کرده و نیز به‌دست آورد، از این‌روی انسان دومی که صنم انسان اوّل در عالم اجسام گردیده است، اجسام را حسّ می‌کند و می‌داند که در انسان دیگری که صنم انسان اوّل است، کلمهٔ انسن اوّل است و در انسان اوّل، کلمات انسان عقلی؛ پایان سخن او [1].

مرادش از انسان اوّل در اینجا، انسان نفسانی است، چون نسبت به این انسان جسمانی اوّل است.

۱. چون کلمات کتاب اثولوجیا در متن اسفار سنگی و سربی مضطرب بود و تصحیح نشده، لذا آن را از کتاب اثولوجیا ـ به تصحیح عبدالرحمن بدوی ـ از میمر دهم، مقابله و بر مبنای آن ترجمه نمودیم. «م»

۵
فصل

در اینکه قوای نفسانی که به بدن تعلّق دارند بعضیشان قبول تجزیه‌شان کمتر است و بعضی دیگر تجزیه را بیشتر پذیرا هستند و اینکه با تبدیل نفس و تبدیل افعالش چگونه شخصی و منسوب به نفسِ شخصی می‌باشد؛ و همین‌طور بدن چگونه بدنِ شخصی باقی‌می‌ماند ـ با اینکه در هر لحظه و آنی تبدیل می‌پذیرد ـ؟

دانستی که وجودات اشیا در کمال و نقص متفاوت‌اند، و اینکه قاعدهٔ امکان (اشرف و اخس) دلالت دارد که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که بین مرتبهٔ اعلای موجودات و بین پائین‌ترینشان واسطه است، تحقق و ثبوت آن در عالم واجب و لازم است، و ما این مطلب را پیش از این روشن ساختیم و انواع جمادات و نباتات و حیوانات را مفصلاً بیان داشتیم و گفتیم که انواعشان از حیث وجود متفاوت‌اند و پایان هریک از افق‌های سه‌گانهٔ وجودی، اتصال به آغاز افقی که پس از آن است دارد.

حال در اینجا (یعنی عالم صغیر انسانی همانند عالم‌کبیر) بدان که: هر حقیقتِ جمعیِ تألیفی، مانند حقیقت انسانی که مشتمل بر جزء برتر مانند نفس و جزء پست‌تر مانند مادهٔ بدن می‌باشد، ناگزیر است که ارتباط بین آن با متوسطی باشد که با دوطرف مناسبت داشته باشد ـ و همین‌طور بین هر دوطرف و واسطه ـ بنابراین در انسان قوای مختلفی است که بعضیشان ادراکی و بعضیشان تحریکی‌اند، و بعضی از ادراکیها عقلی‌اند و بعضیشان وَهمی و برخی خیالی و برخی دیگرشان حسّی می‌باشند، و تفاوت بین این اقسام به شدت و ضعف روشن و آشکار است، و اینکه شدیدترینشان از حیث تجرّد، عقلی است و سپس وهمی و پس از آن خیالی و بعد از همه حسّی، و حسّی‌ها پنج‌اند و مشهور می‌باشند، و در آنها نیز تفاوت به کمال و نقص می‌باشد، و از آنها حسّی که تعلقش به مادّه از همه شدیدتر است قوه لامسه است و سپس چشایی و پس از آن بویائی و بعد از آن شنوایی و در پایان بینایی است، و هر کدام از این اقسام هشتگانه خالی از تفاوت بین افرادشان نمی‌باشند؛ و همین‌طور قوای تحریکی، مانند غضبی و شهوی، و بعضی از نباتیها تعلّقشان به مادّه، از بعض دیگر شدیدتر است، و

هر چه تعلق به مادّه شدیدتر باشد، تجزیه و جدایی بیشتر است، و هر چه تعلق بدان کمتر باشد، انقسام‌پذیری کمتر است، و نفس اگرچه به‌حسب ذات مجردش، پذیرای تجزیه و انقسام نیست، ولی از جهت اتصالش به بدن، قابل تجزیه و بخش شدن است.

فیلسوف بزرگوار گوید: نفس، بالعرض تجزیه و انقسام می‌پذیرد، زیرا اگر در جسم باشد، به‌سبب تجزیه جسم تجزیه می‌پذیرد، چنانکه می‌گویی: جزء مُفکّره غیر جزء حیوانی است، و جزء شهوانی آن غیر جزء غضبیش می‌باشد، پس نفس، بالعرض تجزیه می‌پذیرد نه به ذات خود، یعنی به‌واسطهٔ تجزیهٔ جسمی که وی در آن است، اما نفس به‌عینه، تجزیه را نمی‌پذیرد، و چون گفتیم: نفس متجزی است، مرادمان از این سخن این است که نفس در هر جزئی از اجزای جسم می‌باشد و به‌واسطهٔ تجزیهٔ جسم تجزیه می‌پذیرد، دلیل بر این، اعضای بدن‌اند، چون هر عضوی از اعضای بدن حساس است و از آن‌جهت دائماً حسّاس است که قوهٔ نفس پیوسته در آن است، و چون قوهٔ نفسِ حسّاس در تمام اعضای صاحبان حس می‌باشد، بدین قوه گفته می‌شود که به‌واسطهٔ تجزیهٔ اعضایی که در آنها است، تجزیه می‌یابد، و قوهٔ نفس اگرچه در تمام اعضا پخش و گسترده است، ولی در هر عضوی تمام و کامل می‌باشد و مانند تجزیهٔ اعضا تجزیه و انقسام نمی‌پذیرد، و همان‌طور که بارها توصیف آن را نمودیم، به‌سبب تجزیهٔ اعضا تجزیه می‌پذیرد؛ پایان سخن او.

بدان که این قوای متعدد، در نفس مجتمع‌اند و در بدن پراکنده، و سبب پراکندگیشان در بدن این است که هریک از آنها را اعضایی است مناسب با خودشان، زیرا مثلاً عضوی که آلت دیدن است امکان ندارد که مانند عضوی باشد که آلت شنیدن است، و همین‌طور عضوی که صلاحیت آن را دارد که در آن موضع غضب باشد، غیر عضوی است که صلاحیت دارد موضع شهوت باشد، و همین‌طور قیاس در دیگر اعضا؛ اما لمس: چون قوه‌ای سافل و پست است ـ یعنی از جنس اوایل کیفیات عنصری ـ بیشتر اعضا صلاحیت قبول آن را دارند، از این‌روی در آنها پدید می‌آید.

فیلسوف گوید: هریک از قوای نفس را موضع معلومی از مواضع بدن است که در آنها می‌باشد، این‌طور نیست که نفس، نیاز به مواضعی ـ برای ثبات و قوامش ـ دارد، ولی برای ظاهر شدن فعلش از آن مکانی که آمادهٔ پذیرش فعلش می‌باشد، نیاز بدان

مواضع دارد، زیرا نفس، عضو را به شکلی که اراده دارد فعلش از آن موضع ظاهر گردد آماده می‌سازد، و چون عضو را بر شکلی که سازگار با قبول قوه‌اش می‌باشد آماده ساخت، قوه‌اش را از آن عضو ظاهر و آشکار می‌سازد، و اختلاف قوای نفس با یکدیگر، به‌گونهٔ شکل اعضا است [1]، و نفس را قوایی مختلف و گوناگون نمی‌باشد و مرکّب هم نیست، بلکه بسیط است و دارای قوه، و به ابدان پیوسته قوه می‌بخشد، زیرا قوا در او به‌گونهٔ بسیط می‌باشند نه به شکل ترکیب، و چون نفس کامل گردید (و به این جهان آمد)، ابدان و قوا را می‌بخشد و به‌سبب آن قوا، آلاتشان را، چون علّت آنها است و آنها را بخشیده است (و علّت، جامعِ تمام کمالات معلول است)، و صفات معلول سزاوارتر است که به علتش نسبت داده شود تا به معلول، به‌ویژه اگر شریف باشد شایستگی نسبتش به علّت بیشتر است تا به معلول؛ حال بازمی‌گردیم همانجا که بودیم و گوییم: اگر هر قوه‌ای از قوای نفس در مکان معلومی از مکانهای بدن نباشد و تمام آنها در غیرمکان باشند، بین آنها دراینکه داخل بدن‌اند و یا خارج از آنند البته فرقی نخواهد بود، در این‌صورت بدنِ متحرکِ حسّاس را هیچ تغییری نخواهد بود و این ناپسند است، و از این سخن چنین پنداری پیدا می‌شود که: ما نمی‌دانیم اعمال نفس، چگونه به‌وسیلهٔ آلات جسدانی پدید می‌آید ـ اگر قوایش در بدن نباشد ـ پایان سخن او.

اما اشکال در اینکه قوایی که از حیث وجود تبدیل‌پذیراند، چگونه باقی «بالعدد» ـ برای نفس واحدِ شخصی ـ می‌باشند؟ پاسخ این اشکال و حلّش آنکه: موجوداتی که از حیث هویات تبدیل‌پذیراند، وحدت شخصیشان به یک چیزی که از جهت ذات وحدانی و یگانه است حفظ می‌گردد که نسبت آن (امرِ وحدانی) بدانها، نسبت روح است به بدن و نسبت صورت است به مادّه، و پیش از این بارها گفته شد که: ترکیب بین مادّه و صورت اتحادی است، نفس و بدن هم همین‌گونه‌اند، چون آن (نفس) تمام این (بدن) است و تمام چیزی خودش خودش است ـ به‌گونه‌ای قوی‌تر و کامل‌تر ـ پس

۱. یعنی اختلاف آنها به‌واسطهٔ اختلاف مظاهر است، و دانستی که مدرِک کلی و جزئی و محرک، در انسان یک چیز است، و این قوا سایه‌های قوای در نفس‌اند، البته به‌گونهٔ بسیط، و نفس، تمام قواست و فعلش در فعل آنها درنوردیده شده است، و اینکه گفته مرکب نیست، اشاره است به اینکه نفس، واحدِ بالاجتماع نیست، بلکه واحد به وحدت حقیقی ظلی است.

کیف مدالظل نقش اولیا است   کان دلیل نور خورشید خدا است «سبزواری»

هریک از قوای سِفلیِ پائینی، هویت متجددش به هویتی ثابت که اصل هویتش می‌باشد حفظ می‌گردد، و آن قوهٔ دیگری است فوق آن (قوه) و همین‌طور تا منتهی به امری می‌شود که از حیث ذات ـ از هر جهتی ـ ثابت است.

به این پاسخ اشکالی که در لامسه شده بود دفع می‌شود که لمس، جز به‌واسطهٔ تغییر عضو لمس‌کننده از مزاجش ـ به‌واسطهٔ ورود کیفیتی که ضد کیفیت مزاجی لمس‌شونده است ـ نمی‌باشد.

و نیز: زیرا که مِثل، مِثل و همانند خودش را ادراک نمی‌کند، چون هر احساسی انفعال است و شئی، از مِثل و همانند خودش انفعال نمی‌پذیرد.

و نیز: اجتماع دو مِثل لازم می‌آید و این هم مانند اجتماع دو ضد، محال است؛ پس بنابر هر تقدیری از آنها، بطلان کیفیت نخستین ـ هنگام ورود دومی ـ لازم می‌آید و با بطلان آن، بطلان قوهٔ لمسی که در آن (کیفیت) است باطل می‌شود، درحالی که ادراک، جز به بقای مدرِک از صور مدرَک، نمی‌باشد.

صورت دفع این اشکال آنکه: قوهٔ لمسی اگرچه نابود می‌شود و امثالش تجدّد می‌یابد، ولی قوهٔ ادراکی که فوق آن است، قبلی را جمع دارد، لذا به‌واسطهٔ قبلی، امرِ لاحق را ادراک کرده و هر دو را باهم حفظ می‌نماید، اگرچه قبلی هنگام ورود لاحق، باطل شده است.

فیلسوف گوید: قوهٔ نفس بر دو نوع است: یکی از آن‌دو، به‌واسطهٔ تجزیه و انقسام جسم تجزیه می‌پذیرد ـ مانند قوهٔ نامیه و رشدکننده و قوهٔ شهوانی ـ چون این هر دو قوه در جسم‌های دیگر، از نبات و حیوان پخش و گسترده است، و قوای تجزیه شدهٔ به‌واسطهٔ تجزیهٔ جسم را، قوهٔ دیگر که برتر و اعلاتر از آن است جمع می‌آورد، در این‌صورت امکان دارد قوهٔ نفس تجزیه شدهٔ به‌واسطهٔ تجزیهٔ جسم، غیر متجزی به قوه‌ای که فوق آن است و تجزیه نمی‌پذیرد باشد، و آن قویترین قوای متجزی، مانند حواس می‌باشد، بنابراین آن (قوهٔ واحده) قوه‌ای از قوای نفس است که به‌واسطهٔ تجزّی آلات جسمانی تجزّی می‌پذیرد، و تمام آنها را یک قوه که قویترین حواس است جمع می‌آورد و آن ـ به توسط حواس ـ بر آنها وارد می‌شود، و قوه‌ای است که تجزیه و انقسام‌پذیر نمی‌باشد، زیرا فعلش را به‌سبب شدت روحانیتش، به‌وسیلهٔ آلت انجام

می‌دهد، از این‌روی تمام حواس منتهی به او می‌گردند، لذا اشیائی را که حواس بدانها منتهی می‌گردند می‌داند و آنها را باهم ـ بدون اینکه از آثار اشیاء محسوس انفعال پذیرد ـ از یکدیگر امتیاز می‌دهد، از این‌جهت این قوه، اشیاء محسوس را می‌داند و آنها را باهم در یک‌بار، از یکدیگر امتیاز می‌دهد؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه گفته جِداً تحقیقی شریف و سودمند است که در بسیاری از مطالب از آن بهره‌مندی حاصل می‌گردد.

از آن جمله: اثبات معاد جسمانی و حشر تمام اجساد ـ حتی نبات و جماد ـ می‌باشد [۱].

و از آن جمله چگونگی ارتباط معلولات است به علتهایشان.

و از آن جمله چگونگی بقای انسان است با تبدّل ذاتش در هر لحظه و آنی، و این چیزی است که ابن‌سینا با همهٔ تیز هوشیش و شدت فهم و لطافت طبعش از درک آن عاجز و ناتوان بوده است، لذا در پاسخ بهمنیار که از وی در جایز بودن تبدّل ذات پرسش کرده بود گفت: من ملزم به پاسخ تو نیستم، زیرا من هنگام پاسخ، پاسخ‌گوی از آن نیستم.

بدان که این نکتهٔ باریک و امثال این از احکام موجودات، از نکاتی است که رسیدن بدانها جز با مکاشفات باطنی و مشاهدات سرّی و معاینات وجودی امکان‌پذیر نیست و در آن، حفظ قواعد بحثی و احکام مفهومات ذاتی و عرضی (مانند حدود و رسوم) کافی نمی‌باشد [۲]، و این مکاشفات و مشاهدات جز با ریاضات و مجاهدات در خلوت ـ با فرار شدید از صحبت خلایق و بریدن از اهداف دنیایی و شهوات باطل و بیهودهٔ آن و بلندی جستن‌های وَهمی و آرزوهای فریبندهٔ آن ـ حصول نمی‌یابد، و بیشتر کلمات این فیلسوف بزرگ، دلالت بر نیروی کشف و نور باطنش و نزدیکی

۱. چون این بدن دنیوی طبیعی ظلمانی است و بدنِ اخروی، صوریِ علمی است. ان الدار الاخرة لهی الحیوان، با تفاوت ـ به‌حسب نشأه ـ هردو یکی‌اند و حشر آن حشر این است، زیرا مشخِص نفس است و در هردو یکی است «سبزواری» ۲. یعنی حفظ مفهوم عقل فعال مثلاً. و اینکه نیازمند به مادّه از حیث ذات و فعل نیست، و اینکه حالت منتظره‌ای ندارد، و اینکه وی را نسبت به عقول بالفعل جزئی کلیت است و غیراینها از ذات و اعراض وی تا آنکه آن علم ملکه گردد. اینها کافی نیست، بلکه باید نفس، بی‌نیاز از بدن و قوای بدن گردد، و اهداف جزئیش را رها کرده و از غایات وَهمی درگذرد و سِعَتِ وجودی را حاصل کرده و بدان اتصال پیدا کرده و باقی به بقایش ـ و بلکه به بقای الهی ـ شود، برای‌اینکه عقل کلی کلمهٔ الهی و قدرت و مشیت او است. خلاصه آنکه تخلق به اخلاق روحانیان ـ بلکه به خوهای الهی ـ پیدا کند. «سبزواری»

منزلتش به خداوند دارد و نشان می‌دهد که از اولیای کامل بوده است، و شاید اشتغال و سرگرمیش به امور دنیا و ادارهٔ مردمان و اصلاح کار بندگان و آباد کردن شهرها، پس از آن ریاضات و مجاهدات و بعد از آنکه نفسش کمال یافته و ذاتش تمامی پیدا کرده بوده است، و در کمال ذاتش چنان گردید که هیچ کاری وی را از کار دیگر بازنمی‌داشته، لذا خواسته بین دو ریاست و تکمیل دو نشأت جمع آورد، از این‌روی به آموزش و تعلیم و تهذیب و ارشاد مردمان به راه هدایت ـ برای تقرب به خداوند متعال ـ پرداخته است [۱].

اما ابن‌سینا صاحب کتاب شفا، اشتغالش به امور دنیا این‌گونه نبوده است، و شگفت آنکه هرگاه بحث او منتهی به تحقیق هویات وجودی ـ نه امور عامه و احکام شامله ـ می‌شود، ذهنش کاهلی ورزیده و ناتوانی از وی آشکار می‌شود، و این در بسیاری از مواضع اتفاق افتاده است.

از آن جمله: منعش مر حرکت را در مقولهٔ جوهر، زیرا پنداشته آن، موجب خروج موضوع از ماهیتی به ماهیت دیگر می‌گردد، زیرا اگر «زید» مثلاً در انسانیتش حرکت کند، نزد او خروج وی از انسانیت به نوع دیگری لازم می‌آید، با اینکه در حرکت، ناگزیر از بقای موضوع می‌باشد، و این به‌واسطهٔ غفلتش از احوال موجودات است و اینکه یک ماهیت را گونه‌های متفاوتی از وجود است که بعضی از آنها از بعض دیگر تمام‌تر و کامل‌تراند، بلکه جایز است یک شخص را انواع و اطوار بسیاری از وجود باشد؛ آری! اگر وجود ـ آن‌گونه که تمام متأخران پنداشته‌اند ـ امری انتزاعی باشد، کار همان‌طور است که وی پنداشته، درحالی که چنین نیست و پیش از این دانستی.

از آن جمله: انکارش مر صور مفارق افلاطونی راست، و تحقیق این امر در مباحث ماهیت گفته آمد.

و از آن جمله: انکارش مر اتحاد عاقل است به معقول، و همین‌طور اتحاد نفس

۱. این تعریفی که مصنف قدس‌سره از این فیلسوف می‌کند، ارسطو است که وزیر اسکندر مقدونی بوده است، و بدان اعتبار که کتاب اثولوجیا از تألیفات او است ـ چنانکه در آن زمان چنین شهرت داشته و تا این اواخر هم چنین مشهور بوده است ـ ولی این تعاریف و مدایح به افلوطین اسکندرانی صاحب حقیقی کتاب اثولوجیا بازمی‌گردد، و درواقع مصنف قدس‌سره مدح کسی را می‌گوید که چنین آرائی دارد، مضافاً آنکه سرگرم به امور دنیا و مشتغل به امور خلق هم نبوده و مقام لایشغله شأن عن شأن را هم حائز بوده است. «م»

است به عقل فعال، و اثبات این دو موضوع در مباحث عقل و معقول گفته آمد.

و از آن جمله: کاهلی ورزیدن ذهنش است در جواز عشق هیولا به‌صورت، و ما آن را اثبات نمودیم.

و از آن جمله: انکارش مر تبدل صور عناصر راست به یک‌صورت که کیفیت معتدل داشته باشد، و بیان این را در مبحث مزاج دانستی.

و از آن جمله: ناتوانیش از اثبات حشر اجساد است که به‌زودی بیانش خواهد آمد.

و از آن جمله: رسوخ اعتقاد است در سرمدی بودن افلاک و ستارگان و ازلی بودنشان به اشخاصشان، با صور و مواد و مقادیر و شکل‌ها و رنگها و انوارشان ـ هر کدام از آنها به‌حسب شخص ـ مگر حرکات و اوضاع، زیرا آنها نزد او به‌واسطهٔ نوع، قدیم‌اند، و همین‌طور هیولای عنصری (نزد او قدیم است) و بیان حدوث آن با براهین پیش از این گفته آمد.

و از آن جمله: بهمنیار در برخی از پرسش‌هایش از وی پرسید: سبب دراینکه بعضی از قوای نفس مدرَک‌اند و بعضیشان غیر مدرَک چیست؟ با اینکه تمامی، قوای یک ذاتند، در پاسخ گفت: من این را حاصل نکرده‌ام [1]، زیرا پس از وحدت جمعی مر بسایط مجرد را، حصول نمی‌یابد، و پیش از این در مباحث نفس گفته آمد که آنها: عاقله و متخیله و حسّاس و محرکه‌اند.

و از آن جمله: پرسش دیگرش که: اگر منّت گذارده و بفرمائید: امر ثابت در حیوانات و نباتات چه چیزی است؟ منّت بزرگی گذارده‌اید! گفت: کاش می‌توانستم!

از آن جمله: پرسش دیگر او [2] که: آیا حیوانات دیگر جز انسان، آگاهی به ذات خودشان دارند؟ و اگر دارند برهان بر آن چیست؟ گفت: نیاز بدان دارد که در آن تفکر و اندیشه کنم، و شاید شعور و آگاهی نداشته باشند، مگر بدانچه که احساس و یا تخیل

۱. همان‌گونه است که مصنف قدس سره گفته وحدت نفس عددی نیست، بلکه وحدت جمعی است. اگر خواهی بگو وحدت ظلی حقیقی، و در مباحث عامه گفته شد که اقسام فاعل‌ها در نفس، هشت‌اند، و نزد عرفا در انسان هفت لطیفه است که اولیشان طبع می‌باشد، و در انسان کامل تمام قوای پراکندهٔ در عوالم، تراکم دارند «سبزواری» ۲. اگر نظر به وجه‌الله ثابت در هر موجودی داشت، برایش چنین اشکالی پیش نمی‌آمد، زیرا حیثیت وجود در هر چیزی، ثبات و وحدت و تشخص آن چیز می‌باشد، و آن مانند وضویی است که بر آب روان واقع می‌شود. «سبزواری»

می‌کنند و به ذاتشان آگاهی نداشته باشند، و شاید به ذاتشان به‌وسیله آلات آگاهی پیدا کنند (یعنی وهم و مغز) و شاید [۱] آنجا نوعی شعور باشد که بین اظلال [۲] (سایه‌ها) اشتراک داشته باشد، لازم است در این تفکر و اندیشه شود

این سخن او در این مقام است و پیش از این طبق آراء ما دانستی نفوس حیواناتی که دارای قوهٔ تخیل بالفعل‌اند، مادّی نمی‌باشند، پس آنها به ذات خودشان ـ به‌گونهٔ جزئی ـ مدرِک‌اند، چون ذاتشان برای غیرخودشان نیست، و هرکه وجودش برای خودش ـ نه برای غیرخودش ـ باشد، او مدرِک ذات خودش می‌باشد، چنانکه در مباحث علم گفته آمد، و از این امر لازم نمی‌آید که جواهر عقلی باشند، زیرا تجرد از مادّه، اعم و فراگیرتر از عقلی است و عام، موجب خاص نمی‌گردد.

و نزدیک به این پرسش آنکه وی پرسید: اگر جایز باشد که قوهٔ جسمانی ادراک نماید که از این گرگ باید گریخت و از این چیز باید ترسید، جایز است که معانی معقول را ادراک نماید، زیرا اینها نیز معانی‌اند و جایز نیست که در جسم حلول و ورود داشته باشند، زیرا مقدار ندارند، و آن چیزی که ادراک معقولات را با آلت جسمانی مانع می‌گردد آن است که دارای مقدار نباشد، و تمامی صورت ترس و آزار، دارای مقدار نمی‌باشند.

از این پرسش چنین پاسخ داده: اینکه گفته می‌شود ترس و فرار تمامشان معانی جسمانی‌اند، نیازمند به نوعی از تجرید است تا آنکه عقلی شود.

این پاسخ سودمند نیست و سخنی مجمل است، زیرا اصل اشکال در این است که ترس و فرار و شهوت و غضب و محبت و تمام آنچه در روند اینها است، از قبیل معانی غیر قابل انقسام‌اند و از قبیل امور دارای اوضاع و شکلها و مقادیر و اطراف و نواحی نمی‌باشند، پس چگونه در جسم، حلول و ورود دارند؟ درحالی که آن (قوه) قبول وضع و انقسام را ـ نه بالذات و نه بالعرض ـ مانند سیاهی و مزه و بو، نمی‌کند، و حکم آن

۱. شاید محل قوایی باشد که بدان، حیوان صور محسوسات و موهومات و اظلال آنها را ادراک می‌کند، و محل این قوا، ذات حیوان یعنی جسمش می‌باشد، و آن در ضمن هر ادراکی برای هر قوهٔ مدرکی در آن مدرَک است، چون ادراکِ حالٌ مرتسم، متضمن ادراک محل ـ به‌وجهی ـ می‌باشد، این را نیک بفهم. **«نوری»**

۲. مراد از اظلال، صوری است که در مدارک باطنی آنها می‌باشد، یعنی به‌صورت مشترکی که از صور دیگر امتیازی ندارند آگاهی پیدا می‌کنند، مانند ادراک انسان چیزی را به وجه عام، نه به وجوه خاص. **«سبزواری»**

(قوه) پیش از تجرید، حکم بسیاری از اشیاـ پس از تجرید ـ می‌باشد.

شایسته آن بود که در پاسخ گفته شود: مدرِک این معانی وحدانی ناگزیر باید قوه‌ای حیوانی و غیر حلول و ورودکنندهٔ در اجسام باشد، و همان‌طور که گفته شد، لازم نمی‌آید که عقلی باشد.

از آن جمله پرسیده: اینکه گفته‌اند: صور کلی وقتی برای چیزی حاصل شد، آن چیز بدان عقل می‌گردد؛ این امر شگفتی است، زیرا شئی در صورتی عقل می‌گردد که به نهایت تجرد رسد، چگونه در چیزی که تجرد ندارد، چیزی داخل می‌گردد که تجردش دهد؟ زیرا آنجا که گفته: شئی بدان عقل می‌گردد، یعنی شئی بدان مجرد می‌گردد؛ پاسخ داده: معنیِ می‌گردد این نیست که در این هنگام می‌گردد، بلکه معنایش این که دلالت دارد این‌گونه می‌شود و این کلمه به‌صورت مجاز استعمال می‌شود.

گویم: ابن‌سینا این تجوّز بعید (و آسان گرفتن) را انجام داده، چون نزد او نفس انسانی از آغاز فطرت و هنگام حدوثش در ماه چهارمِ جنینی، مجردِ عقلی است، درحالی که چنین نیست و ما پیش از این بیانش را کردیم، بلکه نفس در آغاز کار خیال بالفعل و عقل بالقوه است و سپس به‌واسطهٔ تکرار ادراکات و انتزاع معقولات از محسوسات و کلیات از جزئیات، از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل رسیده و ذاتش در این استحاله و دگرگونی جوهری، از قوهٔ خیالی به قوهٔ عقلی تحوّل و انتقال پیدا می‌کند [۱]؛ این سخن هم ناگفته نماند: کلماتی که از پیشینیان در این باب نقل شده فراوان است و تأویل‌پذیر نبوده و امکان حمل آنها بر مجاز (چنانکه گفت این کلمه به‌صورت مجاز استعمال می‌شود) نمی‌باشد.

و از آن جمله در منشأت و نامه‌هایی که بین او و بعضی از شاگردانش واقع شده و از موضوعاتی چند از وی پرسش کرده بودند گوید: من در این مسئله اندیشیدم و پسندیدمش و بعضی از آنها را پاسخ اقناعی می‌دهم و بعضی دیگرشان را به اشاره می‌گذرم، و شاید از پاسخ بعضی از آنها ناتوان باشم، اما چیز ثابتِ در حیوان، شاید به

۱. مراد این نیست که جسم و یا طبع مجرد می‌گردد، بلکه مراد این است که افق اعلای طبع اتصال معنوی به افق ادنای نفس پیدا می‌کند، و همین‌طور نفس و عقل، لذا نفس، به‌جهت اتصال، عقلی می‌گردد، زیرا در وجودات، ما به‌الاشتراک عین ما به‌الامتیاز است و وحدت وجه‌الله تعالی در آنها است. «سبزواری»

درک بیان نزدیک‌تر باشد، اما در نبات، بیان مشکل‌تر است و چون ثابت نیست، امتیازش به «نوع» نمی‌باشد، پس به «عدد» است؛ سپس (گوییم:) چگونه ممکن است به عدد باشد اگر استمرارش در مقابل ثبات و از حیث انقسام‌پذیری ـ بالقوه ـ نامتناهی باشد؟ و هیچ قطع و یقینی سزاوارتر از قطع و یقین دیگر نیست، پس چگونه عدد نامتناهی در زمانی محدود، متجدد می‌باشد؟ و شاید عنصر همان ثابت باشد؟ سپس چگونه عنصر، ثابت می‌باشد درحالی که «کم» بر یک عنصر تجدد نمی‌پذیرد؟ بلکه به‌واسطهٔ تغذیه بر عنصری وارد می‌شود، و شاید یک صورت، این توان را داشته باشد که در اینجا مادّه و بیشتر از ماده را به‌دست آورد و در بَر کند [1]، و این چگونه جایز است؛ درحالی که یک صورت برای یک مادّهٔ معیّن است؛ و شاید صورت واحد، در مادّهٔ واحد اولی محفوظ است و تا پایان مدت بقای شخص ثابت می‌ماند، این چگونه می‌باشد؟ درحالی که اجزای نامی بطور مساوی فزونی می‌یابند؟ پس هریک که از حیث اجزا باهم تشابه دارند، بیشتر از آنچه بودند می‌گردند و قوه، در تمام ساری و جاری است، و قوه بعضی سزاوارتر از این نیست که صورت اصلی باشد ـ نه قوهٔ بعض دیگر ـ و شاید قوهٔ پیشین از حیث وجود، اصل و محفوظ باشد [2]، ولی نسبتش به پیشین، مانند نسبت دیگری باشد به لاحق، و شاید نبات واحد به «گمان» درواقع واحد به «عدد» نباشد، بلکه هر جزئی که وارد می‌شود، او «بالشخص» دیگری باشد و متصل به اوّل! و شاید اوّل همان اصل باشد و دومی از آن افاضه شود و شبیه بدان باشد! و چون اصل باطل شد، این هم ـ بدون انعکاس ـ باطل می‌شود، و شاید این در حیوان و یا در بیشتر حیوان جایز باشد و در نبات جایز نباشد، چون به اجزائی که هریک از آنها در نفس خود مستقل‌اند انقسام نمی‌پذیرد، و یا شاید حیوان و یا نبات را اصلی غیر آمیخته باشد، ولی این آمیخته است و مخالف نظریه‌ای که داریم، و یا شاید در حس متشابه باشد [3]، و درواقع غیر متشابه، و یا شاید در نبات واحد «بالشخص» مطلقا نباشد، مگر زمان

۱. یعنی نوعی نباتی که مادّهٔ واحد را در مواضع دیگری در بر می‌کند و بیشتر از ماده. یعنی در اینجا. **«سبزواری»**

۲. یعنی ثابت همان اجزای اصلی‌اند که از مَنیّ پدر و مادر منخلع شده‌اند **«سبزواری»**

۳. پنداشته نشود که تکرار پیشین است، بلکه احقاق اجزای اصلی در نبات اینکه حس در آن، اجزای غیر اصلی را امتیاز نمی دهد، و اجزای اصلی ـ یعنی عمده ـ وقتی باطل شود، دیگری باطل می شود و عکس ندارد، و همین طور که گفته: و یا شاید در نبات... با پیشی از جهت فرق زمان وقوف از غیر وقوف فرق گذارده است. **«سبزواری»**

وقوفی که ناگزیر از آن است؛ اینها بندها و ریسمانهایی هستند که عقل، در اطراف و جوانب آنها جولان می‌کند و بدانها دل می‌بندد و در کرانه‌هایش نظر می‌افکند، امیدوارم که از جانب خداوند گریز گاهی به‌سوی حقیقت بیابم؛ پایان عباراتش.

گویم: از این تردید و شک‌ها روشن شد که وی ناتوان از جواز حرکت کمّی در نبات و بلکه در حیوان نیز می‌باشد، این به‌واسطهٔ ناتوانیش از اثبات امر ثابت در آن‌دو که موضع این حرکت است می‌باشد، زیرا نفس در نزد او در مادّهٔ جسمانی آن‌دو حلول و ورود دارد، و جسم وقتی به‌واسطهٔ زیادی و یا نقصان تبدّل پیدا می‌کند، به‌واسطهٔ تبدلش تمام آنچه در وی حلول و ورود دارد تبدّل می‌پذیرد، و پیش از این تحقیقِ این مطلب را دانستی؛ شگفت آنکه حقیقت بر زبانش ـ در بسیاری از این بخش‌ها و احتمالات تباه ـ جاری شده است، چنانکه گوید: شاید حیوان و نبات را اصلی غیرآمیخته باشد! و ندانسته که این همان نظر محقق و ثابتی است که شک و شبهه‌ای عارض آن نمی‌شود؛ اما حیوان: با براهین قطعی و یقینی آشکار و روشن شده که وی را نفسی است غیرآمیختهٔ با جسمش؛ اما نبات: گفته شد که قوهٔ متجدد در امور طبیعی، از جهت قوهٔ ثابتی که غیر متجدد است بما فوق خودش اتصال دارد [۱]، و پیش از این گفته آمد [۲] که مادّهٔ مقداری داخل در هویت چیزی که دارای صورت طبیعی کامل است ـ به‌گونهٔ ابهام ـ می‌باشد، پس تبدّلش در استمرار هویت شخصی اشکالی وارد نمی‌سازد.

و از آن جمله: چون به اثبات تجرد قوهٔ خیالی انسان دست نیازیده، از این‌روی در بقای نفوس سادهٔ انسانی ـ پس از بدن ـ متحیر شده و گاهی ناچار به بطلان آنها نظر می‌دهد، چنانکه در بعضی از رسایلش که به نام مجالس هفتگانه نامیده اعتراف کرده که جوهر غیرجِرمی با بطلان جسد، باطل نمی‌گردد؛ و دیگرگاه به بقای آنها از جهت ادراکشان به بعضی از اوّلیات و عمومات حکم می‌کند؛ و هرکس که گام استواری در فلسفه داشته باشد می‌داند که نشأهٔ آخرت، نشأهٔ ادراکی علمی است و نفوس عقلی، قوامشان به ادراک عقلیات می‌باشد، و چیزی امکان ندارد که به معنی عام پدید آید، تا

۱. اما فوق قوهٔ متجدد چیزی است که به‌واسطهٔ تنوع امور طبیعی تعین می‌پذیرد و به وجهی «الله» است که مقوم زمان ـ چنانکه برهان محکم اقتضا می‌کند ـ می‌باشد. «نوری» ۲. متعلق به جمله‌ای است که پیش از این ابن سینا گفته: صورت واحد برای یک مادّه معین است. «سبزواری»

تعیّن و تذوّت (تحقق و ثبوت و ذات) نپذیرد؛ چه سعادتی برای نفس در ادراک شئی و یا ممکن عام و یا خاص بودن و یا در ادراک اینکه: کُل بیشتر از جزء خودش است و یا دراینکه مساویِ با مساوی، مساوی است و آنچه در روند این امور می‌باشد هست؟ و همان‌طور که در این عالم، وجود امری به مجرد اینکه جوهر مطلق و یا کیف مطلق است امکان ندارد که باشد تا نوع مخصوصی را که دارای صورتی مخصوص است حاصل نکند، همین‌طور هیچ چیزی در عالم عقلی به مجرد اینکه چیزی و یا ممکنی و یا جوهری می‌باشد پدید نمی‌آید تا آنکه ذاتش عقلی مخصوصی نگردیده باشد [۱].

از آن جمله: پنداشته که نفوس فلکی را کمال منتظَری ـ جز در آسان‌ترین اهداف [۲] ـ باقی نمی‌ماند و آنها، نسبت‌های وضعی اجسادشان می‌باشند، و این نزد بینای محقق، نظر و اعتقادی سست و تباه است، زیرا نفس، مادام که ذاتِ وجودِ نفسیش نارسا و هویتش ناتمام است، نیازمند به جسم است تا در تحصیل کمالات وجودیش آلت وی باشد، و به‌سبب ضعف وجودش بدان چنگ‌زده تا با درکارگیری و حرکت دادنش مر آن را، آماده نهایت خروج از قوه به فعل ـ در تجوهرش نه در امری خارج از تجوهر و وجودش مانند اضافات ـ شود؛ پس چگونه نزد عارف بینا این امر جایز است که جوهر عقلی به‌سبب وابستگیِ جِرمی زندانی شود و از عالم نوری به عالم ظلمات، برای تحصیل اضافات و نسبت‌های وضعی کوچ نماید؛ با اینکه نزد ایشان مسلم است که بالایی به پائینی و برین به زیرین توجه و التفاتی ندارد.

۱. شئی به‌حسب وجود عقلی تا جوهری نگردد، در نشأهٔ عقلی قوامی ندارد، و حصول این قوام به‌واسطهٔ فصول متنوع مکمل کامل جوهری عقلی ثابت می‌شود و وجود اولیات، خواه تصوری باشد و خواه تصدیقی. در مَثَل مانند وجود حرارت است در زغال، و حصول حقایق نظری در نفس به‌منزله صیرورت زغال است به دگرگونگی آتش، و صیرورتش مر عقل بالفعل را، مانند صیرورت زغال است مر آتش خالص را، و همان‌طور که زغال به مجرد حصول حرارت در آن، آتشی و طبیعی نمی‌گردد، همین‌طور نفس انسانی به مجرد حصول اولیات، چیز عقلی نمی‌گردد، بلکه خیالی، خیال بالفعل است در غایت کمال، در وجود خیالی، و عقل به قوهٔ قریب به فعل است در وجود عقلی، و هنوز در عالم عقلی تقرر و ثبوت پیدا نکرده است؛ این را نیکو بیندیش. «نوری»

۲. این کمال حاصل است مر آنَ را از جهت نفسش، و آن تصور و شهود پس از شهود است مر مجرداتی را که فوق آنهایند، آری! مصنف قدس سره چون قایل به حرکت جوهری است، قایل به استکمال ذاتی فلک و رسیدن ذاتش و جوهرش به غایت ـ به‌گونهٔ اتصال حقیقی ـ است و آنان قایل به استکمال صفاتی‌اند و بس، و این قصور و نارسایی است. «سبزواری»

از آن جمله: قائل به امتناع استحالهٔ جوهری است، و با این‌همه اعتراف دارد که نفس وقتی استکمال یافت و از بدن تجرد پیدا کرد، عقلی می‌شود و از وی نام نفس ساقط می‌گردد، ولی توجه نکرده که نفسیّت نفس، اضافهٔ زائد بر وجودش ـ مانند پادشاه و ناخدا ـ نیست که چون اضافه و نسبت از وی زایل‌گشت، وجودش همان‌گونه که بوده باقی بماند، بلکه نفسیت نفس، گونه و نحوهٔ وجودش است و چون در وجودش اشتداد پیدا کرد و استکمال به ذاتی عقلی یافت، وجودش وجود دیگری می‌گردد، و این به‌عینه استحاله و دگرگونی ذاتی و انقلاب جوهری است که آن را انکار می‌ورزد.

از آن جمله: معنی عقل بسیط [1] را توجه نکرده و مفادش را به‌گونه‌ای که بیانش گذشت حاصل ننموده است، بلکه پنداشته که آن عبارت از ادراک معقولات است ـ یکباره ـ بدون ترتّب زمانی، بلکه به ترتّبِ عِلّی و معلولی [2]، و به اینکه عاقل، از ذاتش صورتی را پس از صورت دیگر، یکباره و بدون زمان می‌داند.

در کتاب تعلیقات گوید: عقل بسیط، معقولات را همان‌گونه که هستند ـ از مراتب و عِلَلشان، یکباره و بدون انتقالِ در معقولات از بعضیشان به بعض دیگر ـ تعقل می‌کند، مانند حالِ نفس، یعنی علم بعضی از آنها را از بعض دیگر اکتساب می‌کند، بلکه هر چیزی را تعقل می‌کند و سببهایش را که با او حاضراند تعقل می‌کند، و چون بر اول عقل گفته شود، بر این معنیِ بسیط گفته می‌شود که اشیاء را با علل و سببهایشان

۱. یعنی علم بسیط واجبی، و مشائیان از آن‌روی از علم او به تعقل و عقل تعبیر کرده‌اند که ترفّع از اقسام سه‌گانهٔ دیگر از علم که احساس و تخیل و توهم است دارد. و ابن‌سینا این را توجه نکرد، چون معنی عقل بسیط، بسیط حقیقی تمام موجودات بودن است ـ به‌گونهٔ هرچه تمام‌تر ـ و آن علم حضوری است که بر تمام معلومات پیشی دارد، زیرا هر وجودی به حضور ذاتش حاضر است و هر ماهیتی به حضور اسماء و صفات ملزومِ خود که لزومی غیر متأخر در وجود دارند حاضر است، و منتهای تحقیق ابن‌سینا این است که این صورتها، قائم به ذات اویند، قیامی صدوری نه حلولی، و این صورتها برانگیخته از ذات اویند، نه مانند صور نفسانی که از عقل فعال و بازمینه‌سازی دسته‌ای از موجودات طبیعی که مدرِک قوای جزئی‌اند، بر نفس ریزش و افاضه می‌شود، زیرا هرکس حسّی را از دست دهد، علمی را از دست داده است. «سبزواری» ۲. این ترتب و ترتیب به تقرر و ثبوت بعدیت ـ به‌حسب ثبوت نه وجود ـ نمی‌باشد، چنانکه بین حکمای مشائی معروف است، بلکه آن‌گونه که مراد اهل حقیقت است می‌باشد، یعنی تمامی در وجود است و فرق در عین ثابت است، در این نیک اندیشه کن. «نوری»

که با آنها حاضراند، از ذاتش تعقل می‌کند، به اینکه صدور اشیاء از او می‌باشد، چون وی را بر آنها اضافه مبدأ است، نه به اینکه آنها در او هستند تا صور اشیاء معقول در ذات او بوده و گویی که اجزای ذاتش می‌باشند، بلکه صور معقول آنها از وی افاضه می‌شود و این سزاوارتر است به اینکه عقلی از آن صورت باشد که از عقلیتش افاضه شده است [۱]، و تمام معقولات بسیط آن‌گونه که هستند، یعنی از ترتب بعضیشان بر بعض دیگر، و علّیت بعضیشان مر بعض دیگر را برای او، یکباره حاصل است، با اینکه آنها از وی صادر می‌باشند، چون مبدأ آنها است؛ مثال این مطلب آنکه: چون کتابی را می‌خوانی، از علمی که در آن است جستجو می‌کنی، و چون به تو گفته شود: آیا می‌دانی در کتاب چیست؟ گویی: آری! چون یقین داری که می‌دانی و امکان تحویل دادن و بیانش را به‌گونهٔ تفصیل داری، و عقل بسیط متصوَّر به این صور می‌باشد، و در عقول انسانی، عقلِ بدین‌گونه نمی‌باشد که متصوَّر به صور معقولات ـ یکباره ـ باشد، مگر آنکه پیغمبر باشد، پس علم عقلی، بدون تفصیل زمانی است و نفسانی، با تفصیل زمانی؛ پایان سخن او.

سخن را در کتاب تعلیقات ـ در بیان عقل بسیط ـ مکرّر کرده و بسیار در این‌باره سخن گفته است، ولی در فرق بین آن و علم نفسانی بیان اضافه‌ای ندارد، مگر آنکه (گفته:) معقولات در اینجا مترتّب به ترتّب زمانی هستند و آنجا ترتّب به ترتّب سببی و مسببی می‌باشند، و اینکه: عاقل آنها اینجا مبدأ قابلی است و آنجا مبدأ فاعلی، و حقیقت معنای آن برایش میسّر و آسان نشده که او با بساطتش تمام معقولات می‌باشد، چنانکه این مطلب گفته آمد؛ و معنی بساطت ناگفته ماند [۲]، زیرا این مطلبی است که دستیابی بدان مشکل است و بلندایی است که بَر شدن بدان دشوار می‌باشد؛ خداوند صاحب بخشش و دهش است و کلید آرزوها به‌دست او است.

از آن جمله: این مطلب را باطل و محال دانسته که صورت جوهری مفارق، علوم

۱. چون ذاتش مبدأ این صور علمی است و مبدأ کمال بدان سزاوارتر است و فاقد آن نمی‌باشد، بنابراین ذات او نزد ابن سینا علم کمالی اجمالی به تمام ماسوای خودش و تفصیل به ذات خودش می‌باشد «سبزواری»

۲. چون بساطت حقیقی این است که بسیط، تمام وجود است و تمامش وجود است (فهو کل الوجود و کله الوجود) ـ بدون کلّیت ـ و تمام وجودش وِجدانِ هر وجود و فعلیت ـ بدون فقدان و نایافت ـ می‌باشد، وگرنه ترکیب از وجود و عدم و وِجدان و فِقدان لازم می‌آمد که بدترین ترکیبات است. «سبزواری»

تفصیلی واجب تعالی به اشیا باشد، مبتنی بر پندارش که آنها اموری هستند که از ذات حق‌تعالی انفصال داشته و از حیث ذات، با ذات او مباینت دارند [۱] بنابراین چگونه لوازم اوّل تعالی می‌باشند؟ و اگر از لوازم نباشند، صدورشان از او مسبوق به صور دیگری می‌باشد و درنتیجه تسلسل پیدا می‌شود و صورتها تا بی‌نهایت دو چندان می‌شوند، لذا علم حق‌تعالی را اعراضی قرار داده که در ذاتش حلول و ورود دارند، عذرش هم این است که ذات او از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدانها استکمال می‌یابد.

و پیش از این تباهی آنچه را که پنداشته دانستی و پی‌بردی که صور عقلی جوهری، ذاتشان از ذات او انفصال ندارد؛ این‌گونه نظریات و امثال اینها از لغزشها و نارسائیها از غفلت از حقیقت وجود و احکام آن و احکام هویات وجودی سرچشمه گرفته، و نیز از صَرف وقت در علوم غیرضروری، مانند لغت و دقایق حساب و فن ارثماطیقی (علم اعداد) و موسیقی و تفاصیل درمانها در پزشکی و بیان داروهای مفرد و ترکیبی و حالات پادزهرها و زهرها و مرهم‌ها و مُسهل‌ها و درمان زخمها و عفونتها و غیر اینها از علوم جزئی که خداوند برای هر کدام آنها بندگانی آفریده است، و مردان الهی را نرسد که عهده‌دار این امور شوند و در آن فرورونـد، از این‌روی چون از سقراط علت روی‌گردانیدنش از علوم تعلیمی و آموزشی را پرسش کردند گفت: به‌جهت آنکه من سرگرم به برترین علوم ـ یعنی علم الهی ـ هستم.

خلاصه آنکه: آن‌کس را که خداوند فطرت و نهادی صاف و طبعی لطیف و هوشی شدید و فهمی درّاک و استعدادی تمام بخشیده است، سرمشقش باید این باشد که به امور دنیا و طلب جاه و مقام و ریاست و برتری‌جویی سرگرم نشود، بلکه از مردمان هم رویگردان بوده و طالب خلوت و تنهایی باشد و با خداوند اُنس بگیرد و از غیر او ناامید باشد ـ با حضور قلب و عزم و همت و صَرف فکر و اندیشه در امور الهی ـ البته پیش از این باید مقداری از علوم ادبی و منطقی و طبیعی و اخلاقی را که سالکان الی الله و

۱. درحالی که چنین نیست. چون آنها باقی به بقای الهی‌اند، چه رسد به ابقایش، زنده به حیات الهی‌اند. چه رسد به إحیایش، و هرکس آنها را بیند، خدای را دیده است، چون مادّه و لواحق مادّه و حرکت و عوارضش منتفی‌اند. و احکام جدایی در آنها مستهلک، و ابن‌سینا را سزاوار بود که انفصال و استقلال و پراکندگی را از این وجودات بر می‌داشت و آنها را علم حضوری حق‌تعالی قرار می‌داد، چه رسد به این صور مفارق عقلی، نه اینکه انفصالی را که هیچگاه نبوده است و عوض، مانعِ از علمیّت نمی‌باشد قرار دهد! «سبزواری»

رهنوردان کوی معنوی را به‌گونهٔ اکتساب و فراگیری علمی لازم است ـ نه مجذوبان الهی را که در آغاز کار به جذبه و کشش ربانی که برابر با عمل انسیان و پریان است ـ تحصیل نماید، اما بدون یکی از این دو اَمرِ گفته شده، چگونه رسیدن به مرتبهٔ کشفِ علمی و شهود قلبی در معارف الهی و احوال مبدأ و معاد و معرفت نفس و مقامات و بر شدنهایش به‌سوی خداوند متعال ـ با سرگرم بودن به امور دنیا و اشتغال به بندها و ریسمانها و وابستگیهایش ـ آسان و امکان‌پذیر می‌گردد؟

ابن‌سینا در بعضی از نامه‌هایش به شاگردش که از وی درخواست تصنیف کتابی را که از وی در برخی از سفرهایش گُم شده بود کرده است (و گویا کتاب شفای اصلی باشد نه این املای از آن) نوشته: این بازگرداننده کیست؛ متکفّل این امر و بَرشوندهٔ از باطل به‌سوی حق و از دنیا به آخرت و از نشیب به فراز کیست؟ سرنوشت، چنگال روزگار را چنان در جانم فروبرده است که نمی‌دانم چگونه رهایی یابم؟ مرا مناصبی داد که اهل آنها نبودم، از پوسته علم بیرون آمدم و آن را از پشت پرده‌ای ستبر می‌نگرم، با این‌همه سپاسگزار درگاه الهی‌ام که مرا در تمام حالات مختلف و امور سهمگین و دشوار و سفرهای ناخواسته، لحظه‌ای از درخشش و اشراقی که قلبم را زنده سازد و گامم را استوار بدارد تنها نگذارد، او را بر سود و زیان و شادی و حرمان سپاسگزارم؛ پایان سخن او.

گویم: گرفتیم این مشاغل و سرگرمیهای بازدارندهٔ دنیوی، به‌گونهٔ جبر و ناچاری ـ بدون اراده و اختیار او ـ برایش پیش آمده است، پس آن‌کس که در علوم جزئی از قبیل صنعت‌ها و پیشه‌ها چندین جلد کتاب تصنیف می‌کند کیست؟ آیا اشتغال زیاد بدانها و فرورفتن در امواج دشواریهای آن امور، حجابِ از مشاهدهٔ حق و بازدارنده از ملازمتش و مقیم بودن بر بابش و طلب انوار علم و فزونیِ احسان و کرمش نمی‌باشد؟!

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب دهم

معاد روحانی

باب دهم

در تحقیق معاد روحانی و اشاره به سعادت عقلی و شقاوتی که در اِزاء آن است و اشاره به سعادت و شقاوت غیر حقیقی و آنچه در بیان آن‌دو گفته شده است و در آن فصلهایی چند است:

فصل اوّل

در ماهیت سعادت حقیقی

بدان وجود، عبارت از خیر و سعادت و شعورِ به وجود نیز خیر و سعادت است، ولی وجودات به‌واسطهٔ کمال و نقص باهم متفاوت و بر هم فزونی و برتری دارند، بنابراین هرچه وجود، تمام‌تر باشد، خلوص و رهائیش از عدم بیشتر است و در او سعادت فراوان‌تر، و هرچه ناقص‌تر باشد، آمیزشش به شرّ و شقاوت بیشتر است؛ کامل‌ترین وجودات و برترینشان حق اوّل متعال است و پس از آن، مفارقات عقلی و سپس نفوس، و پائین‌ترین موجودات، هیولای نخستین و زمان و حرکت است و بعد از آن صورتهای جسمی و سپس طبایع و پس از آن نفوس، و وجودِ هر چیزی نزد آن چیز لذیذ است، و اگر وجودِ سبب و مقوِّمش برایش حاصل باشد لذیذتر است، چون او هم وجود او است، پس کمال لذتش به ادراک او می‌باشد، و چون وجودات متفاوت‌اند، سعادت‌هایی که عبارت از ادراکات آنها است نیز بر یکدیگر فزونی و برتری دارند، و همان‌طور که وجود قوای عقلی از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی ـ که نفوس چهارپایان و درندگان و غیراینها از دیگر حیوانات است ـ برتر است، سعادت آنها هم

برتر و لذت و عشقشان نیز تمام‌تر و کامل‌تر است، بنابراین نفوس ما وقتی استکمال پیدا کرد و قوی شد و علاقه و وابستگیش به بدن باطل گشت و به ذات حقیقی خود و ذات مُبدِع و آفریننده‌اش بازگشت، او را بهجت و سرور و سعادتی است که امکان توصیفش، و یا قیاسش با لذات حسّی نمی‌باشد.

و این بدان‌جهت است که اسباب این لذت قوی‌تر و تمام‌تر و بیشتر و لازم‌تر از لذات سرورانگیز (مادّی) می‌باشد؛ اما از آن‌جهت قوی‌تر است که اسباب لذت عبارت از ادراک و مُدرِک و مُدرَک است، و قوهٔ ادراک به‌واسطهٔ قوهٔ مدرِک است، و قوهٔ عقلی از قوهٔ حسّی قوی‌تر است و مدرَکاتش قوی‌تر، از این‌روی آن (قوه عقلی) محصِّل حقیقت شئیِ مدرَکِ ملایم و موافق است و بهره‌مند از نور و بهای محض و خیرِ صِرف، و وجودی است که اصل هر موجود و بخشندهٔ هر خیر و نظام و آنچه پس از او و از جواهر عقلی که به ذات خودشان معشوق‌اند می‌باشد، خواه آنها را غیری عاشق شده باشد یا نشده باشد.

اما مشتهیات و خواستهای حسی: ادراکشان به‌واسطهٔ قوایی است که از حیث وجود ضعیف‌اند و از جهت اکوان ناقص، و آنها (قوا) تعلق به ظواهر و اطراف دارند و ورود به حقیقت شئی ملایم و موافق را ندارند؛ و مدرَکات آنها از باب خوردنیها و لمس کردنیها و بوها و رنگها و آنچه شباهت بدینها دارد می‌باشد؛ اما اینکه آنها بیشتراند بدان‌جهت است که مدرَکات قوهٔ عقلی عبارت از تمام اشیاء است و مدرَکات قوای حسّی عبارت از بعضی آنها است و آنها محسوسات صِرف‌اند نه معقولات.

و نیز: تمام محسوسات ملایم و موافق، برای حسّ لذیذ نیستند، بلکه بعضی از آنها موافق حسّ‌اند و بعضیشان منافی آنند ـ برعکس عقل ـ برای‌اینکه هر معقولی موافق آن (عقل) است و کمال ذاتش بدان می‌باشد، و این بدان‌جهت است که در امور حسّی تضاد و دوری ـ به‌واسطهٔ نارسائی وجودشان و قبولشان مر نقص و آفت را ـ واقع می‌شود، اما امور عقلی را میدانی وسیع و گستره‌ای پهناور در وجود است، بدون اینکه تنگی و مزاحمتی باشد؛ اما اینکه آنها (سببها) لذات را لازم‌تراند این است که صور عقلی را وقتی عقل تعقل می‌کند، بدانها استکمال می‌یابد و ذاتش ـ همان‌گونه که دانستی ـ ذات او می‌گردد، بلکه بعضی از آنها پیش از آنکه شعور و آگاهی به ایشان

واقع شود، مقوَّم به ذات عقل بودند و از این امر به‌جهت اشتغالشان به غیر او از وی بی‌خبر بودند [۱]، و چون آگاهی و شعور پیدا کردند، آن نور و بها و جمال و زیبایی را در ذات خود مشاهده می‌کنند، لذا به ذات خود مبتهج و مسرور ـ نهایت ابتهاج و سرور ـ می‌گردند.

چنانکه معلم پیشینیان گوید: داخل در ذات خود و خارج از دیگر اشیا گردیدم، لذا در ذات خودم زیبایی و نور و بها و درخششی دیدم که زبانها از توصیفش ناتوانند؛ بنابراین رسیدن سببِ التذاذ به این لذت برندهٔ عقلی، شدیدتر و ورودش بیشتر است، چون هیچ رساننده (و پیونددهنده‌ای نزدیک‌تر) از ذات شئی به ذاتش نمی‌باشد، و این لذت، شبیه بهجت و سروری است که مبدأ اول را به ذات خودش می‌باشد، و نیز شبیه به لذت مقربان به ذات خودشان و ذات مبدئشان.

و معلوم است که لذت فرشتگان روحانی به ادراکات نوریشان، فوق لذت درازگوش است به ادراک صورت جُفت گیری و گاز گرفتن، درحالی که ما این لذات را مادام که به این کالبد تعلق داریم، به وِجدان درخواست نداریم، بلکه آنها را از جهت استدلال و برهان می‌دانیم، زیرا از ذات معشوقان عقلی جز به‌حسب مفهومات کلی ذهنی که بر آنها صدق می‌کند، تصوری نداریم، و مفهوم شئی و ماهیت و معنایش غیر حقیقت وجود و هویت خارجیش می‌باشد، زیرا مفهوم شیرینی، شیرین نیست و ماهیت سلطنت، سلطان نمی‌باشد، ولی برهان و عقل به وجود لذات عقلی می‌خوانند، و شناخت و دانش امور عقلی در نشأهٔ نخستین، منشاء حضور در آخرت است، چون گفتیم: معرفت تخم مشاهده است.

و این بدان‌جهت است که حجابِ بین ما و امور عقلی، یا عدم ادراک آنها است، و این همان جهل است، و یا اشتغال به غیرآنها ـ مانند بدن و مواد حسّی و قوای منطَبع آن ـ می‌باشد، و نفس به‌واسطهٔ اکتساب علم به حقایق آنها، بدانها می‌رسد، به‌گونه‌ای که قوهٔ عقلی آن (نفس) طبعاً آمادگیِ نزدیک برای قبول صور عقلی آنها را از

۱. برای اینکه قیوم متعال، مقوم وجودی وجود عقل است و (عقل) غافل است. چنانکه گفته‌اند:

در جستن جام جم بسی پیمودم — روزی نه نشستم و دمی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم — خود جام جهان نمای عالم بودم «سبزواری»

مبدأ مفارق پیدا می‌کند، در این هنگام که مانع خارجی به‌واسطهٔ مرگ از بین می‌رود، چون پس از جدایی از بدن، صاحب معرفت را روی‌گردانیدن از آن‌سو به‌سوی بدن و اشتغالاتش نیست، لذا مجرد معرفت به لذت عقلی سبب رسیدن بدان و لذت بردن از آن ـ هنگام برطرف شدن مانع یعنی اشتغال به بدن ـ می‌باشد، که آن نیز به‌واسطهٔ مرگ برطرف گردیده است.

و این برعکس شعور به محسوساتِ لذیذ است، چون برای رسیدن به آنها و احساس بدانها کافی نمی‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ حجابهای جسمانی که بین حواس و محسوسات لذیذ آنها می‌باشد، علت در این امر، تنگی وجودشان و ضعف حصولشان و مفقود بودن بعضی از اجزای آنها و غایب بودنشان از بعض دیگر می‌باشد، بنابراین جسم را نه نزد خودش و نه نزد چیز دیگری هیچ حضوری نمی‌باشد، و همین‌طور جسمانی را که صفات و اعراض بدان قائم‌اند، از این‌روی اجسام را ـ از آن‌روی که اجسام‌اند ـ حیات و شعوری نمی‌باشد.

اما اجسام زنده، جسم بودنشان عبارت از زنده بودنشان نیست، بلکه حیات آنها به‌سبب کون و وجود دیگری است که به‌سبب حیِّ بالذات که نفس حیوانی او می‌باشد بر او عارض می‌شود، چون اگر وجود جسم حیات آن بود، باید هر جسمی حیات آن باشد، درحالی که چنین نیست.

اما آنچه که جسم نیست، اگرچه تعلق به جسم داشته باشد، ممتنع و محال نیست که وجودش به‌عینه حیات او باشد، مانند واجب تعالی و عقول و نفوس فلکی و انسانی و حیوانی، و حیات چیزی که شئی بدان حیّ می‌باشد، غیر نفس وجودش نمی‌باشد، زیرا از محالات است که شئی با این وجود، دارای آن وجود گردد، بلکه حیات شئی، حَیّیت و زنده بودن (زندگی) او است، چنانکه نظریهٔ ما درباب وجود این چنین است، و همین‌طور «مضاف» و «اَین» و اتصال در صورت جسمی و نفسی ـ در نفس ـ و نوری در مفارقات، و تقدم و تأخر زمانی در موجودات تجددپذیر.

مقصود از بیان این سخن در اینجا آن بود که دانسته شود: وجود جسمانی را مرگ و غفلت و هجران و فراموشی همراه است، خواه این وجود از جانب مُدرِک مشتاق باشد و یا در طرف مشتاقٌ‌الیه، چون در آن کمبود حضور و وجدان و یافت است، و به مقدار

تعلق چیز ـ خواه مُدرِک باشد و یا مدرَک ـ حضور، کمتر و ادراک ناقص‌تر می‌باشد، زیرا شعور ما به ذات خودمان ـ هنگامی که بدن را رها کردیم ـ شدیدتر است، زیرا حضور ما برای خودمان تمام‌تر و مستحکم‌تر است، و بیشتر مردمان به‌جهت استغراقشان به بدن مادّیشان و اشتغالشان بدان، خودشان را فراموش کرده‌اند، چنانکه خداوند می‌فرماید: نسواالله فانسا هم انفسهم، یعنی: خدای را فراموش کردند خداوند هم از خودشان فراموشیشان داد (۱۹ ــ حشر) و این بدان‌جهت است که به ذات خودشان ـ با این علاقه و وابستگی (به بدن) ـ شعوری ندارند، جز آمیخته با ابدانشان، زیرا اتصال نفس به بدن و ارتباطش با آن، مانند اتصال نور است به سایه و شعله به دود و شخص به عکس ـ وقتی مقابل با آینه باشد ـ زیرا ما چیزی را تعقّل نمی‌کنیم ـ چون بدنی هستیم ـ مگر آنکه تعقل ما آمیختهٔ با تخیل باشد، و هنگامی که علاقهٔ بین نفس و بدن قطع شد و این آمیزش زایل گشت معقولات، مشاهده می‌گردد و شعور بدانها حضور و علم، عین می‌گردد و ادراک، مشاهدهٔ عقلی، گویی که لذت بردن از حیات عقلی تمام‌تر و برتر از هر خیر و سعادت است.

و دانستی که لذیذ حقیقی عبارت از وجود است، به ویژه وجود عقلی، به‌واسطهٔ خلوص و رهائیش از آمیزش با عدم، و به‌خصوص معشوق حقیقی و کمال اتمّ واجبی، چون او حقیقت وجود است که متضمن و فراگیر تمام جهات وجودی می‌باشد، پس لذت بردن از او، برترین لذات و بالاترین راحات و آرامشهاست، بلکه خود راحت و آرامشی است که هیچ درد و رنجی با او نیست.

۲
فصل
در چگونگی حصول این سعادت و منشاء پوشیدگی و محجوب بودن نفس از آن ـ مادام که در این عالم است ـ

بدان نفس به این سرور و سعادت ـ با درکارگیری اعمال و افعالی که پاک‌کنندهٔ نفس و زایل‌کنندهٔ کدورتهای آن و پاک‌سازی آینهٔ قلب از بدیها و پلیدیها به‌واسطهٔ حرکات فکری و نظرات علمی که محصّل صور اشیا و ماهیات آنها می‌باشند ـ خواهد رسید، و

چون با حصول معرفت اشیاء در ذاتش استکمال یافت و ذاتش از قوهٔ عقلی هیولانی به عقل بالفعل خارج گردید، نیازش از فعل حواس و درکارگیری بدن و قوای آن قطع می‌شود، ولی بدن و قوای بدن پیوسته در برابرش هستند و او را مشغول داشته و از اتصال تمام و آرامش وصال مانع می‌شوند [۱]، و چون اشتغال و توجه به بدن و وسوسه‌های وهم و شوخیهای متخیله برطرف شد، پرده و حجاب برطرف می‌شود و مانع خارجی زایل می‌گردد و اتصال پیوسته می‌شود، چون نفس باقی است و مبدأ فعال هم باقی، و فیض از جانب او داده می‌شود و نفس، آماده و دو حجاب ـ یعنی داخلی و خارجی ـ برطرف شده‌اند.

اما حجاب داخلی عبارت از نارسایی و هیولانی بودن نفس و فرورفتنش در بدن و اتحادش بدان می‌باشد، لذا با خروجش از قوه به فعل و دگرگون شدنش، به ذات عقلی خودش بازگشته و از بدن و قوای بدن بی‌نهایت امتیاز پیدا می‌کند.

اما حجاب خارجی عبارت از بدن و حواس بدن است، مانند غلاف و پوششی که در آن آینهٔ براقی باشد، خارج شدن آن آینه از غلاف، به‌واسطهٔ مرگ می‌باشد، زیرا در آغاز کار به بدن و حواس نیاز است تا به‌وسیلهٔ آنها خیالات درست حاصل آید و نفس از خیالات، معانی مجرد را دریافت کرده و بدانها پی‌برده و به عالَم خود و مبدأ و معاد خویش آگاهی یابد، چون نفس را در آغاز پدید آمدنش، پی‌بردن به معارف، جز به‌واسطهٔ حواس امکان نداشت، از این‌روی گفته‌اند: مَن فقد حسّاً فقد علما، یعنی: هرکس حسّی را از دست دهد، علمی را از دست داده است، بنابراین حسّ در آغاز کار جِدّاً سودمند است و در پایان کار، بازدارنده، مانند طور است برای شکار و صید، و مانند مَرکب است برای رسیدن به مقصد که هنگام رسیدن، عین آنچه شرط و کمک بود، وَبال و بازدارنده می‌شود.

بدان سعادت هر قوه‌ای در رسیدن بدان چیزی است که مقتضی ذاتش ــ بدون

۱. مولانا فرموده:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود؟
تا بود پیوند جان و تن به‌جای	کی شود مقصود کل برقع گشای؟
تا بود قالب غبار چشم‌جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان؟ «سبزواری»

بازدارنده ـ و حصول کمال آن ـ بدون آفت ـ می‌باشد، و شکی نیست که کمال هر چیزی از باب نوع و جنس آن چیز می‌باشد، بنابراین کمال شهوت عبارت از حصول خواستهایش، و کمال قوهٔ غضبی عبارت از غلبه و انتقام، و کمال قوهٔ وهم و سعادتش عبارت از امید و آرزو می‌باشد، و هر حس‌کننده‌ای به کیفیت محسوسی که از نوع خودش می‌باشد احساس دارد، بنابراین قوهٔ لمس را ادراک کیفیت مزاجی معتدلی که متوسط بین اوایل کیفیات چهارگانه است ـ اعتدال و توسطی نزدیک به اعتدال لامسه و متوسط بودنش ـ می‌باشد، و چشائی را ادراک طعم و مزه‌هایی که مناسبت با مزاجِ آلت و بدن دارد ـ مانند شیرینیها و چربیها و غیراینها ـ می‌باشد، و بویائی را بوهای خوب و بینائی را انوار و رنگها، و شنوایی را صداهای سازوار و سرودوار، و خیال را تصور صورتهای نیکو، و آنها یا مانند محسوساتی‌اند که به عالم خیال بَر شده‌اند، و یا حکایات معقولاتی‌اند که بدان (خیال) فرود آمده‌اند.

و نفس را به‌حسب ذات عقلیش، توان رسیدن به عقلیات ناب، و موضوع گردیدنش مر صور الهی و نظام وجود و هیأت کُل را ـ از حقِ اوّلِ متعال تا پائین‌ترین مراتب وجود ـ هست.

اما کمال نفس [۱] و سعادتش به‌حسب مشارکت بدن و وقوعش در این عالم و خانهٔ بدن است، پس به‌واسطهٔ حصول عدالت، به‌سبب صدور افعالی که هدایت‌کنندهٔ بدان (عدالت و یا سعادت نفس) هستند، وی را حصول می‌بخشند، و آن اینکه بین اخلاق متضاد ـ در آنچه می‌خواهد و نمی‌خواهد و خشم می‌گیرد و خشم نمی‌گیرد ـ متوسط گردد تا از بدن و قوای بدن انفعال نپذیرد، زیرا متوسط بین اضداد، به منزلهٔ خالی از آنها است، زیرا خالی بودن محض و برائت صِرف، از آثار این قواست، و نفس را مادام که در این وجود و کون دنیوی است امکانش نیست، ولی متوسط بین آنها به منزلهٔ خالی و رها بودن از آنها است، تا آنکه از آنها انفعال نپذیرد و در مقابل فرمان آنها فروتن نباشد، بلکه برایش هیأتی استعلائی بر قوا حصول پیدا کند و او را خدمتگزار و فرمانبردار و در

۱. عطف بر و نفس را به‌حسب ذات عقلیش.... می‌باشد. یعنی کمال نفس به‌حسب قوهٔ نظری عبارت از رسیدن به عقلیات ناب است و به‌حسب عقل عملی، حصول عدالت است که نزد علمای اخلاق معتبر است. و این همان توسطی است که بین آنان مشهور است. «سبزواری»

فرمان دادن و بازداشتن، مطیع باشند، چون فرمانبرداری نفس از بدن و قوای بدن و انفعالش از آنها، موجب شقاوت و دوری از سعادت نفس است، زیرا ارتباطی که بین نفس و بدن است، موجب انفعال هریک از آن‌دو از دیگری می‌شود، گاهی بر بدن یورش می‌آورد و مغلوبش می‌سازد ـ این یاری خداوند و ملکوت او می‌باشد ـ و دیگر گاه تسلیم بدن شده و از قوای بدنی ـ به‌واسطهٔ گمراه ساختن شیطان به‌وسیلهٔ فریب وَهم و زینت دادنش مر خواستهای حیوانی را ـ شکست می‌خورد، و چون تسلیم شدنش مر بدن را مکرر گشت، از بدن، انفعالی قوی پیدا کرده و در وی هیأتی انقیادی همراه با خواری و فروتنی و روشی پست و تباه پدید می‌آید، به‌طوری که پس از آن آنچه پیش از این از دفع مفاسد و خودداری از آسیب و زیان برایش آسان می‌نمود، بس مشکل می‌شود، و چون سرکوبی بدن مروی را مکرر شد و استعلائیش به خواری تبدیل گشت، در وی هیأتی استعلائی (غیر اوّلی) پدید می‌آید که آن هیأت، برای نفس آنچه را که پیش از این آسان نبود، آسان می‌سازد.

این قوهٔ استعلائی از آن‌روی حصول می‌یابد که افعالی را که مادام در بدن است و ناگزیر باید انجام دهد ـ به‌گونهٔ توسط که خالی از افراط و تفریط است ـ انجام دهد، چنانکه هیأت فروتنی و پستی، به‌واسطهٔ وقوع افعال از نفس ـ در دو جانب مانند زیاده‌روی و کوتاهی ـ حاصل می‌آید، زیرا جانب‌ها و اطراف، مؤثرات‌اند و وسطها برعکس آنها می‌باشند، چون در حکم «لامؤثر» اند، بنابراین افعال توسط، به‌منزلهٔ ترک افعال بدنی و عدم توجه بدانها می‌باشند، چنانکه آب وِلِرم (نیم گرم) نه گرم است و نه سرد، و هیأت استعلا و بلندی، از طبع نفس دور نیست، بلکه ملایم طبعِ نفس، تجرد و تفرّد و یگانگی به ذات خودش می‌باشد، و هیأت انقیادی و فروتنی، گویی که از ذاتِ عقلی نفس دور و غریب است و از مادّه‌ای که بدان تعلّق دارد (یعنی بدن) برگرفته شده است.

پس سعادت نفس و کمالش همان وجود استقلالیِ مجرد، و تصوّرِ معقولات و علم به حقایق اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ و مشاهدهٔ امور عقلی و ذوات (اشخاص مجرد) نوری است، و این لذات قابل مقایسه با آنچه که حس ـ از لذات تیره‌ناک و خواستهای مادّی فناپذیر و تمایلهای بی‌ارزش ـ که بدانها دست می‌یازد نیست، و سبب خالی

بودنمان و عدم ادراکمان مر لذت علوم و معارفی را که حاصل کرده‌ایم و سرگرم ادارهٔ کالبد و بدن مادی شده‌ایم، مانند سستی و تخدیری است که برای قوهٔ چشائی به‌واسطهٔ بیماری بولیموس (جوع گاوی) حاصل می‌شود و آن قوه را از لذت مزه ها و شیرینیهایی که نزدمان موجود است بازمی‌دارد.

پس اگر فرضِ حصول معارف عقلی که مقتضای طبع قوهٔ عقلی و خاصیتش است بشود و نفس، مستغرق در شغل و تدبیر بدن، و نیز سرگرم بدانچه که حواس وارد می‌سازد نباشد، لذت نفس بدانها، لذتی است که وصف کُنه و حقیقتش قابل ادراک نمی‌باشد، زیرا شوق و سرور عرفا به معارفشان در این لحظه به‌واسطه عدم ذوق و وجدان تامّ اشتداد پیدا نمی‌کند ـ چون لذیذ عبارت از وجود ملایم خارجی است نه مفهوم و یا وجود ذهنی آن ـ درحالی که اینجا در نزد نفس ـ از معلومات عقلی ـ گونهٔ وجود ضعیف ذهنی آنها حاصل است، بلکه ضعف وجود آنها برای نفس، به‌واسطهٔ ضعف ادراک نفس است مر آنها را؛ یا به‌واسطهٔ فرورفتنشان در بدن، و یا به‌سبب ضعف تحصیل نفس مر آنها را، چنانکه با گمان و قیاس غیرمنتج به یقین این امر صورت می‌گیرد، وگرنه آنها را وجوداتی قوی و ظهوراتی شدید و روشن، به‌حسب نفوسشان می‌باشد.

ولی این معرفت ضعیف از جانب نفس، اگر ضعفش از جهت بدن باشد نه از ضعف تحصیل و عدم براهین و حدود ذاتی، پس از برطرف شدن پردهٔ بدن، منتهی به مشاهدهٔ مقربان و مصاحبت قِدّیسان می‌شود، چون هیچ سعادتی بالاتر از مشاهدهٔ آنان نمی‌باشد، زیرا معرفت تامّ و کامل در این دنیا تخم دانهٔ مشاهدهٔ تام است در آخرت ـ چنانکه گفته آمد ـ بنابراین این لذت عقلی برای نفس، در این جهان کامل می‌گردد، پس اگر نفس از علوم حقیقی منفک باشد و از رذایل اخلاقی دور و همتش مصروف به متخیَّلات، بعید نیست که صور لذت بخش موعود (در رستاخیز) را تخیل کند و پس از برطرف شدن بدن، منتهی به مشاهدهٔ آنها شود [1] ـ چنانکه در خواب که خود

۱. مراد این نیست که تخیل استحکام می‌یابد و منتهی به تمثل می‌شود. وگرنه باید تخیلِ خوردنیهای لذیذ و جامه‌های فاخر و گرانبها و ازدواجات خوب و نیکو و امثال اینها برای خوشگذرانان دنیایی. در آخرت متمثل شود، ساحت عِزِّ سخن این محقق متأله قدس‌سره از امثال این معانی منزه و دور است ـ چنانکه به‌زودی ←

نوعی از مرگ است صورت می‌گیرد ـ زیرا خواب هم عبارت از ترک بعضی از قواهای محرّک و حسّاس نفس است، لذا برایش آنچه که در بهشت از محسوسات توصیف شده متمثل می‌گردد، و این بهشت متوسطان و سعادت صالحان و یاران یمین، و آن بهشت کاملان مقرب است.

خلاصه آنکه بهجت و سرور، تابع مشاهده است و چون مقدار مشاهده کاستی گیرد، مقدار بهجت و سرور، قلّت پذیرد، بنابراین حال ما در سعادتی که وجودش را می‌دانیم و مشاهده‌اش را تصور نمی‌کنیم همین‌گونه است، ولی می‌دانیم آن هنگامی است که نفس ما در حیات دنیویمان به آسایش رسیده و اُنس با ذکر الهی پیدا کرده و با یاد صفات علیا و افعال عظمای او و چگونگی ترتیب وجود از جانب حق‌متعال به شایسته‌ترین نظام و زیباترین ترتیب و انتظام و کمالِ مستدام، فرحان و مسرور باشد، پس این از جهت مناسبت دلالتی روشن دارد که دست یا بیش بر سعادت و نیکبختی، هنگام فراغت و آسودگی از مشاغل بدنی ـ به مقدار اهتمامش بدان ـ می‌باشد، به ویژه اگر مسائل استحکام پذیرفته و علوم و معارف بر وجهی تمام، کامل گردد ـ چنانکه این کار برای راسخان و استواران در علم واقع می‌گردد ـ .

بنابراین کمترین مراتب در اکتساب علمی که بدان، انسان سزاوار این سعادت

← روشن خواهد شد و از تحقیقاتش حقیقت این امر آشکار خواهد گردید ـ

بلکه مراد این است که اعمال صالح و ممارست آنها و مَلکاتی که بدانها تخلق پیدا می‌شود و تخیل صور آنها که لازم و مناسب آنها است و در زبان شرع انور آمده که موجوداند، موجب تمثل در آخرت، به صور بی‌مو و زیبا، برای خودشان می‌شود، و حشر همراه با صور زیبا و لذائذ می‌باشد؛ و همین‌طور در جانب مظاهر قهر، زیرا حرص حریص و تخیل آزمند مر لوازم و متعلقاتش را در دنیا، موجب تمثّل افعیان و عقربها در آخرت می‌گردد، و بقیه را بر این قیاس کن: ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم نارا.

بنابراین خوردن لذائذ از راه حرام در اینجا، تمثل به خوردن آتش پیدا می‌کند، و در خواب هم که نوعی از مرگ است کار همین‌گونه است، زیرا سالهایِ فراوانی (در خوابی که عزیز مصر دیده بود در تعبیر حضرت یوسف علیه‌السلام) تمثل به گاوهای چاق، و سالهایِ قحطی تمثل به گاوهای لاغر پیدا کرد و علم، به شیر (خوردنی)، و سرور و خوشحالی تمثل به سبزی و نضارت و امثال اینها؛ خلاصه آنکه: بین هر عمل و تجسّمش به‌صورت آن، مناسبت و لزومی عقلی است که ناچار در آنجا بر حسب آن و تخیّلش می‌باشد، و مردمان خوابند چون مردند بیدار می‌شوند (مضمون حدیث نبوی) و به تعبیرات آنچه در این خواب (دنیایی) دیده‌اند می‌رسند. «سبزواری»

حقیقی ـ به‌گونه گمان و تقریب نه به شکل قطعی و یقینی [۱] ـ می‌گردد این است که در اینجا علم به مبدأ اعلا و وجودی که سزاوار او و خاص او است پیدا کند [۲] و بداند که علم او به تمام موجودات به‌گونه‌ای است که از آن انفعال لازم نمی‌آید [۳]، و قدرتش بر تمام مقدورات به‌گونه‌ای است که موجب تغییر و تکثیر در ذات او نمی‌شود، و عنایتش را به موجودات، خالی از توجه به غیرخودش و بازگشت مقصود و هدفی به ذات اقدسش بداند، و گسترش رحمت و بخشش و دهش و دیگر صفات حقیقی او را به‌گونه‌ای بداند که چیزی از آنها بر ذاتش ـ جز اضافات و نسبت‌ها ـ نمی‌افزاید، زیرا آنها (اضافات) زائداند، اما به شرطی که بداند این اضافات، مانند قادریّت و عالِمیّت و رازقیّت و مبدئیّت و غیراینها، تمامیشان یک اضافهٔ بسیط ـ در وجود ـ اند، اگرچه نام‌هاشان به‌سبب اختلاف اعتبارات باهم اختلاف دارند، پس همان‌گونه که تمام صفات حقیقی او بازگشت به وجودی متأکد و استوار دارند، همین‌طور تمام صفات اضافی او بازگشت به موجِدیت تام دارد، چنانکه پیش از این گفته آمد؛ و نیز عقول فعال را (انسان) بداند که عبارت از کلمات تامّاتی هستند که نه نابود می‌شوند و نه فنا می‌پذیرند و فرشتگان علمی او هستند [۴]، و نیز نفوس کلی را که کتابها و فرشتگان عملی او هستند بداند، و ترتیب نظام را در آغاز و انجام بداند، و اینکه وجود، از اول تعالی مترتّب به عقل است و از عقل به نفوس و از نفوس به طبایع، تا آنکه منتهی به مواد و اجسام می‌شود و سپس از آنها (اجسام) بَرشده و مترتب به معادن و بعداً به نبات و پس از آن به حیوان.... و همین‌طور مترتب شده تا به درجهٔ عقل مستفاد می‌رسد و بدانچه از آن آغازیده بود بازگشت پیدا می‌کند.

۱. زیرا اگر چیزی دیگر مانند مسأله تکلم و سمع و بصر و امثال این دو افزوده شود، و یا به‌واسطهٔ بازگردانیدن بعضیشان به بعض دیگر کم گردد، به غرض و مقصود، اشکالی وارد نمی‌سازد. «سبزواری» ۲. یعنی وجود بسیط حقیقی او تمام موجودات است و وحدتش، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است، این امر از برترین مراتب است «سبزواری» ۳. اما اینکه علم ذاتی او حضوری است و او را علم پیشین به تمام کلیات و جزئیات است، مبتنی بر این امر است که، بسیط حقیقی تمام اشیاء است، و این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و این از برترین مراتب است نه کمترین آنها «سبزواری» ۴. اما اینکه بدان اتصال پیدا کرده و اتحاد پیدا می‌کند، گفته‌اند: نفس را چون بندها بگسیخت یابد نام عقل، و اینکه در ادراک هر کلّیِ عقلی، اضافهٔ شهودیِ اتحادی ـ از دور ـ است، و آن میقات و میعاد وصال او است، چنانکه معرفت وجودِ کُل، سرتاسر مشاهدهٔ وجود حق است و آن، از بالاترین مراتب است. «سبزواری»

هرکس به این معارف رسید، درواقع به پیروزی بزرگی دست‌یافته است و از سعادت، به مقدار زیادی بهره‌مند و از شقاوتی که منشأش یا روی‌گردانیدن از تحصیل آن (سعادت) ـ با توان و استعداد ـ و انحراف از راه حکمت ـ با مَلکهٔ شوق به کسب علوم ـ و یا انکار این معلومات همراه با ستیز و دشمنی و خود بزرگ‌بینی می‌باشد رهایی یافته است، ولی هرچه بر این مقدار، از حیث کمّ و کیف افزوده شود، سعادتش کامل‌تر و تمام‌تر خواهد بود؛ زیرا من از کسانی که دست‌اندر کار این علوم و معارف‌اند کسی را می‌شناسم [1] که رسوخش در این صنعت به‌گونه‌ای است که از حالات وجود، اموری را می‌داند که فهمهای تیز و هوشیار از درک آنها کوتاهی می‌کنند، و همانند آنها (دانستنیها) را در کتابهای پیشینیان و پسینیان ـ از حکما و علما ـ نخواهی یافت، سپاس مر خداوند را و ستایش مر او را.

سپس (گویم:) دانستی که شرف و سعادت درواقع برای نفس از جهت بخش نظریش که اصل ذاتش می‌باشد حاصل می‌گردد، اما آنچه برایش به‌حسب بخش عملیش، یعنی از جهت تعلقش به بدن و اضافه و نفسیّتش حاصل می‌شود، نفس را از آن‌جهت غبطه و آرزویی جز سلامتی و رهایی از رنج و بلا، و پاکی از بدی و پلیدی، و صافی از تیرگی و فرومایگی، و رهایی از شکنجه و دوزخ و عذاب دردناک نمی‌باشد، و تنها با این امر، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نمی‌شود، جز آنکه اهل سلامت خانه را ـ مانند زاهدان و صالحان ـ نوع دیگری از سعادت است که با حالات آنان مناسبت دارد، چنانکه به‌زودی به شرح آن بازخواهیم گشت.

۳
فصل
در شقاوتی که به اِزاء سعادت حقیقی می‌باشد

بدان این شقاوت، نفوس حیوانی و نفوس ساده و نفوس عامی را که در آنها مَلکه تشوّق به کسب علوم عقلی و کلامی و عشق به برتری‌جویی و ریاست ـ مانند بیشتر

۱. مقصودش نفس شریف خودش است و حق هم همین است، زیرا تحقیقات عمیق و ارزشمند او عادل‌ترین گواه بر آنچه بیان فرموده می‌باشد. خداوند پاداش کوشش و اهتماماتش را بدهاد! آمین. «سبزواری»

پیشه‌وران دنیا و عوام و زنان و کودکان ـ حصول پیدا نکرده است نمی‌باشد، زیرا آنان نیز به نوع دیگری از شقاوت دچاراند، چنانکه آنان را نوع دیگری از سعادت می‌باشد، چون اشقیا دو دسته‌اند:

دسته‌ای: فریقاً حق علیه الضلالة، یعنی: گمراهی بر آنان محقق گشته (۳۰ ـ اعراف) یعنی بر آنان در ازل محقق و ثابت گشته که اهل ظلمت و اهل دنیا و حجاب کلّی‌اند و بر دلهاشان از جهت فطرت مُهر شقاوت خورده است [۱]، چنانکه می‌فرماید: لاملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعین، یعنی: جهنم را از جنیان و آدمیان یکسره لبالب می‌کنم (۱۱۹ ـ هود) و فرمود: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند، چشمها دارند که با آن نمی‌بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها مانند حیواناتند، بلکه گمراه‌تراند و ایشان همان غفلت زدگانند (۱۷۹ ـ اعراف).

دستهٔ دیگر منافقان‌اند که در اصل مستعداند و به‌حسب فطرت و نشأهٔ نخستین پذیرای نور معرفت‌اند، ولی از راه هدایت گمراه شده و دلهاشان به زنگار اعمالی که از اکتساب رذایل و ارتکاب معاصی و مباشرت اعمال حیوانی و افعال درندگان و اشتغال به مکرها و حیله‌های شیطانی که انجام داده‌اند پوشیده شده است، به‌طوری که هیآت ظلمانی و تاریک و مَلکات تیره و تار در آنان رسوخ پیدا کرده و بر دلهاشان تراکم یافته و نفوسشان به نقش آثار سفسطی (انکار حقایق) و صور جاهلیّت و خیالات باطل و اوهام کاذب نقش‌پذیر گردیده است، لذا همین‌طور شکّاک و دودل و سرگشته و گمراه

۱. در دو وضع: یکی نشأه علم است، زیرا هر عین ثابتی در علم، درخواست آن چیزی را که درخور حالش است می‌کند، بنابراین شکر، شیرینی را و حنظل، تلخی را و «الف» راستی را و دال، کژی را می‌طلبد و همین‌طور ... و دیگر نشأه ماده است، پس مادّهٔ جو، صورت جو را می‌طلبد و صورت گندم را نمی‌طلبد، و مادّهٔ گنجشگ صورت گنجشگ را می‌طلبد و صورت طاوس را نمی‌طلبد؛ این طلب و درخواست در ازل هم هست، زیرا ازل، وقت موقوتی و حدّ محدودی نمی‌باشد، بلکه روح دهر و زمان می‌باشد؛ و نیز. هردو طلب از ذات شئی است، برای‌اینکه ماهیت او همان است و مادّه‌اش هم جزء آن شئی است و با آن شئی تباین ندارد، بنابراین خداوند با هیچ چیزی جز آنکه از آن می‌داند عمل نمی‌فرماید. «سبزواری»

و نگونسار که چهره‌هاشان به پشت سرشان برگشته (مضمون آیهٔ شریفهٔ قرآن است)، باقی می‌مانند و اعمالشان باطل و بیهوده شده و نفوسشان در اندوه و عذابی دردناک بازمی‌ماند، درحالی که به زنجیرهای علاقه هیولا در ظلمات شهوات دنیا کشیده شده‌اند و قوای ادراک این شهوات و آلات آنها از ایشان سلب گردیده است، کژدم و افعیهای هیآت زشت، آنان را می‌گزند و تا آسمانها و زمین باقی‌اند در آن عذاب، جاودان و پایدارانند، چون ندادهندهٔ حقیقت آنان را ندا داد و غفلت ورزی کرده و روی برگردانیدند و گمراهی پیشه ساختند و سرکشی نمودند، لذا خشم و غضب الهی بر آنان فرودآمده و به ایشان در آن جهنم سوزان و شکنجه‌گاه جان گفته می‌شود: و من اعرض عن ذکری فان له معیشة ضنکا و نحشره یوم‌القیامة اعمی، قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیرا، قال کذلک اتتک آیاتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی، یعنی: هرکس از یاد من روی‌بگرداند وی را روزگاری سخت خواهد بود و او را روز قیامت کور محشور کنیم، گوید: پروردگارا! چرا مرا که بینا بودم کور محشور کرده‌ای؟ گوید: چنین، آیه‌های ماسوی تو آمد و آنها را فراموش کرده می‌شوی و چنین، امروز فراموش کرده شوی (۱۲۴ تا ۱۲۶ ـ طه) و از بزرگترین دردهای آنان اینکه: انهم عن ربهم لمحجوبون، بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: آن‌روز از قرب پروردگارشان دوراند، بلکه اعمالی که انجام می‌داده‌اند زنگار قلوبشان شده است (۱۴ و ۱۵ ـ مطففین) و گناهان و نافرمانیهاشان آنان را احاطه کرده و از نشستگان در پائین‌ترین مراتب دوزخ‌اند، پس شکی نیست که این اشقیا و بدبختان، حالشان از دستهٔ اوّل بدتر است، نخستین اهل حجاب‌اند و دومین اهل عِقاب.

در کتاب الهی اشاره به هر دو دسته باهم، و به تنهایی، مکرّر و بسیار آمده است؛ از آن جمله آیاتی که در اوایل سورهٔ بقره آمده است اشارهٔ به دستهٔ اوّل دارد: ان الذین کفروا سواء علیهم ءاَنذرتهم ام لم تنذرهم لا یُومنون ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم، یعنی: کسانی که به کفر خو کرده‌اند تفاوتشان نکند، بیمشان دهی یا ندهی تصدیق نمی‌کنند، خدا بر دلهاشان مُهر زده و بر گوش و چشمهایشان پرده‌ای هست و عذابی شدید دارند (۷ ـ بقره)، اینان را راهی برای رهائیشان از دوزخ نیست و اینان درواقع همان ملازمان دوزخ و همدمان و اصحاب

آتش ـ مانند بیشتر از کفر طبعان ـ می‌باشند که قوه، با ارتکاب معاصی و شهوات محکم و استوار گردیده است: کذلک حقت کلمة ربک علی الذین فسقوا انهم لا یؤمنون، یعنی: بدینسان کلمه پروردگارت بر آن کسان که عصیان کردند محقق گشت که ایمان نمی‌آورند (۳۳ ـ یونس) و کذلک حقت کلمت ربک علی الذین کفروا انهم اصحاب النار، یعنی: بدینسان کلمهٔ پروردگارت دربارهٔ کسانی که کافر بودند محقق گشت که آنان اهل دوزخ‌اند (۶ ـ غافر) زیرا راه بر آنان بسته شده و درها به رویشان قفل گردیده است، برای‌اینکه قلب ـ یعنی قوهٔ عاقله ـ مَشعَر الهی است و محل اِعلام و آگاهی دِادن و الهام، لذا با مُهر خوردن بر آن، محجوب و پوشیده گشتند، و حواس ـ به ویژه گوش و چشم ـ دو مَشعَر و دو دروازهٔ بزرگ از دروازه‌های فهم و عبرت‌اند، لذا از این بخشش و دهش ـ به‌جهت امتناعِ معنیِ آن‌دو در قلب ـ محروم ماندند، از این‌روی آنان را در باطن، راهی برای رسیدن به علوم حقیقی، و در ظاهر، برای رسیدن به علوم رسمی (که به عمل تعلق دارد) نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند، چشمها دارند که با آن نمی بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها مانند حیواناتند، بلکه گمراه‌ترانند و ایشان همان غفلت زدگانند (۱۷۹ ـ اعراف) لذا در زندانهای ظلمات زندانی شدند و عذابشان چه بزرگ است!

اشارهٔ به دسته دوم بیان الهی است که: و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمؤمنین یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب الیم، یعنی: بعضی از مردمان گویند: به خدا و دنیای دیگر ایمان داریم، ولی ایمان ندارند، خدا و مؤمنان را فریب می‌دهند اما جز خودشان را فریب نمی‌دهند ولی نمی‌فهمند، در دلهاشان نفاق است و خداوند نفاقشان را افزون کند و عذابی دردانگیز دارند (۸ تا ۱۰ ـ بقره) اینان دارای دلهایی بیمار و نفوسی که از کینه و رشک و تکبر و نفاق و دشمنی و نفرت و یاوه‌سرایی و روی و ریا دردناک است دارند، اینان اهل مکر و فریب و نفاق و خیانت و نیرنگ و دشمنی و

حیله و خدعه می‌باشند، و گاهی هم با این مَلَکات پست، آراء و نظریات باطل و اعتقادات تباه همراه می‌باشد، از آن به خدا پناه می‌بریم وقتی با شرارت نفس، سخنانی شرعی و علومی باطنی را حفظ کرده و آنها را اسباب سروَری و ریاست ـ با ادعای ایمانشان به خداوند و روز رستاخیز ـ قرار دهند، درحالی که در دلهاشان اصلاً نور ایمانی داخل نگردیده است.

این بیماریهای نفسانی، خواه از باب آراء و عقاید فاسد باشد و یا نباشد، تمامشان موجب رنج نفوس و شکنجه دلها می‌باشند، ولی اعتقادات پست و علوم تباه، برای نفوس و دلها، باعث رنج بیشتر و شکنجه شدیدتر می‌باشند، زیرا آنها شراره‌های سوزانی در نفوس معتقدانشان و زبانه‌های شعله‌وری در دلهای آنها می‌باشند، بنابراین دردناکی آنها از درد سوزش این آتش دنیوی بیشتر و شدیدتر است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: نارالله الموقدة التی تطلع علی الأفئدة انها علیهم مؤصدة فی عمد ممددة، یعنی: آتش افروخته خدایی است که فروغش بر دلها مسلط شود، آن آتش که بر آنان بسته (قفل) شده است در ستونهایی دراز می‌باشد (۶ تا ۹ ـ همزه) چون آنها (بیماریهای نفسانی) با اینکه در نفس خودشان زشت و درد آورند، از آنها دیگر گناهان و بزه‌هایی که موجب عذاب و شکنجه نفوس تا روز رستاخیز است سرچشمه می‌گیرد، بنابراین این دو شقاوت [۱]، شقاوت عقلی‌اند، و به‌زودی شرح سعادت و شقاوت حسّی (دربیان تجسم اعمال و تشبّح ملکات به صور مناسب) پس از این ـ با خواست الهی ـ خواهد آمد.

خلاصه آنکه: شقاوت اخروی یا به‌حسب آن چیزهایی است که از هیآت بدنی ـ از معاصی حسّی شهوی و غضبی ـ برایش حاصل می‌گردد، و یا به‌حسب چیزهایی است که از هیآت نفسانی ـ مانند حسد و ریا و ستیز با حقیقت و انکار علوم حقیقی و واقعی ـ حاصل می‌شود.

۱. یعنی شقاوت اهل حجاب که بر دلهاشان مُهر خورده و شقاوت اهلِ عقاب، به زبانی دیگر: جهل بسیط و جهل مرکب، برای اینکه اوّلی نیز نقص است و عدم دومی به اعتبار نوعش می‌باشد ـ اگر اشتغال به معاصی نداشته باشند ـ و اگر مانند پیش مشتغل به معاصی باشند، قوه با مباشرت معاصی و شهوات قوی و مستحکم می‌گردد و این روشن است. **«سبزواری»**

بنابراین سبب شقاوتی که از جهت اوّلی حاصل می‌آید اینکه: این هیآت انقیادی و انفعالات انقهاری (سرسپردگی و مقهوری و مغلوبی) اگر در نفس استوار و مستحکم گردد، نفس را از رسیدن به سعادت اخرویش مانع می‌شود و از درک نعمت‌های اخروی بازش می‌دارد [1]، و آن با این‌همه نوع بزرگ دیگری از آزار و آسیب را به جهت از دست دادن اشیائی که مألوف او است و بدانها خوگرفته، و وجود مَلکهٔ شوقی بدانها، و عدم آنچه که نفس از یاد آنها مشغول گردد، پدید می‌آورد؛ زیرا این هیآت اگرچه در نفس خودشان زشت‌اند و موجب آزار و رنج جوهر نفس و زیان‌رسان به حقیقت آن می‌باشند، ولی روی آوردن نفس به بدن، نفس را از احساس به رسوائی و عیب و زشتی آنها و ضدیتشان با جوهر نفس سرگرم می‌سازد، ولی در آخرت چون این روی آوردن و سرگرم شدن زایل می‌گردد، لازم می‌آید که درد و آزار و آسیب آنها را احساس نماید، چنانکه خداوند می‌فرماید: فکشفناعنک غطائک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پس پرده‌ات را از تو برداشتیم و امروز دیده‌ات تیزبین است (۲۲ ـ ق) بنابراین نفس، هنگام برطرف شدن حجاب و مرگ، آزار بزرگی و عذاب شدیدی را متحمل می‌شود، مانند کسی که آفت و بیماری دردناکی را داشته باشد و وی را چیزی از آن (درد) سرگرم سازد، مانند بی‌حسّی و یا بیهوشی و یا غیراینها، و چون آن حالت از وی گشت، درد شدید را احساس می‌کند و آزار و آسیب فراوانی می‌کشد؛ ولی چون این هیآت انقیادی با جوهر نفس غرابت و دوری دارند ـ چنانکه پیش از این هم گفتیم ـ بنابراین آنچه از اشباح جهنمی که لازمهٔ وی و از وی متفرّع و منشعب می‌گردد، بعید نیست که از نفس، در روزگارانی دراز ـ به‌حسب تفاوت کمی و زیادی بازدارنده‌ها با خواست الهی ـ زایل گردد، گویی که شریعت حقیقی بدین مطلب اشاره کرده و وارد شده که: ان المؤمن الفاسق لم یخلد فی‌النار، یعنی: مؤمن گناهکار جاودانه در آتش نمی‌ماند.

اما بخش دوم از شقاوت عقلی، بیماری سخت و لا عِلاج و مَرضِ دردناکی است که

۱. نه از آن غبطهٔ بزرگ، مانند اینکه: از پروردگارش محجوب شود. زیرا دانستی که نفس را دیگر ملکهٔ تشوّق به تحصیل معارف و استعداد آن نیست تا آنکه شقاوتش به وسیلهٔ بازداشتن از آن معارف باشد، بلکه بجای آن بَدَلی دارد، چنانکه مصنف قدس‌سره فرمود ــ: آن مَلکهٔ شوق به مألوفات جزئی دنیوی است، لذا با فقدان آنها به شقاوت می‌افتد. «سبزواری»

گریبان آگاهان به علوم و کمال عقلیِ در دنیا را می‌گیرد و برای شان شوقی بدانها کسب می‌نماید، سپس کوشش و اهتمام در آن را رها کرده تا عقل، بالفعل نوعی اکتساب نماید، لذا قوهٔ هیولانی از آنان مفقود شده و ملکهٔ انحراف و کژی و صور باطل، که مخالف واقع‌اند و عصبیت و جانبداری و ستیزگری حاصل می‌شود؛ این بیماری (جهل مرکب) بیماری لا علاجی است که طبیبان ارواح از درمان آن عاجز و ناتوان‌اند، زیرا محال، مقدور نیست [1]، و این دردی که از آن پدید آمده، به اِزاء لذتی است که از مقابل آن پدید آمده است؛ و همان‌طور که آن برتر از هر احساس به ملایم است، همین‌طور این هم قوی‌تر از هر احساس به منافی است ـ یعنی از جدا شدن اتصال به‌وسیلهٔ آتش و یا منجمد شدن بدن به‌واسطهٔ زمهریر و یا گردن زدن و قطع عضو ـ و سبب عدم تصور آن امر برای اهلش در دنیا، همان معنایی است که در عدم وِجدان لذتی که برای وی در مقابل آن است بیان داشتیم؛ و همان‌طور که کودکان احساس به لذات و دردهایی که مدرِکان (خردمندان) دارند، ندارند و آنان را ریشخند می‌کنند و به چیزهایی که غیرلذیذ است و مدرِکان آنها را ناخوش می‌دارند لذت می‌برند، همین‌طور کودکان عقول ـ یعنی اهل دنیا ـ آگاهی و شعور بدانچه که صاحبان عقول بالغ ـ آنان که از مادّه و وابستگیهای مادّه رهائی یافته‌اند ـ بدانها شعور و آگاهی دارند، ندارند.

۴
فصل
در سبب خالی بودن بعضی از نفوس از معقولات و حرمان و بی‌بهره‌گیشان از سعادت اخروی

بدان قوه‌ای که در انسان محل علوم و معارف است، لطیفه‌ای است که تدبیر و ادارهٔ تمام جوارح و اعضا را کرده و خدمتگزار همهٔ مشاعر و قوا می‌باشد، و آن لطیفه به‌حسب ذاتش قابل تمام معارف و علوم می‌باشد، زیرا نسبتش به صور علمی، نسبت

۱. به ویژه جهل مرکب، به‌جهت ضدیتش با نفس ناطقه که به‌حسب اصل فطرتش از عالم عصمت و طهارت است و به‌حسب فطرت دوم (جهل مرکب) شده، مانند کتابی که پر از اشتباه و دروغ است ـ نزد نقاد وقاد ـ این کتاب جز به درد پاره کردن و به آتش انداختن ـ آتشی که بر دلها شعله‌ور می‌گردد ـ نمی‌خورد. «سبزواری»

آینه است به صور رنگارنگ و دیدنیها، و مانع از آشکار شدن صور علمی برای آن (لطیفه)، یکی از امور پنجگانه است ـ چنانکه بعضی از دانشمندان بزرگوار در مثال آینه بیان داشته است ـ:

نخست: نقصان جوهر و ذات آن است، پیش از آنکه نیرو بگیرد ـ مانند نفس کودک ـ زیرا برای نفس کودک، به‌جهت نقصان و بالقوه بودنش، معلومات هویدا و نمایان نمی‌شوند، و این به اِزاء نقصان جوهر آینه و ذاتش می‌باشد، مانند جوهر آهن ـ پیش از آنکه گداخته گردد و شکل پذیرد و صیقل خورد ـ .

دوم: خبث وریم جوهر و ظلمت ذاتش می‌باشد، مانند تیرگی و کدورت شهوات و تراکمی که از معاصی فراوان بر چهرهٔ نفس پدید می‌آید، زیرا آن چرک وریم، مانع صفای قلب و پاکی نفس و هویدائیش می‌شود، بنابراین عدم ظهور حقیقت در آن، به مقدار ظلمت و تراکمش می‌باشد، مانند زنگار آینه و پلیدی و تیرگیش که مانع از ظهور صورت در آن می‌باشد، اگرچه از حیث جوهر قوی، و از جهت شکل، کامل و تمام می‌باشد؛ بدان هر حرکت و یا فعلی که از جانب نفس واقع می‌شود، در ذاتش اثری از آن پدید می‌آید، پس اگر شهوی و یا غضبی باشد، به‌حسب آن حرکت، از کمالی که دربارهٔ نفس امکان‌پذیر بود بازش می‌دارد، و اگر عقلی باشد، به‌حسب آن حرکت، در کمالی که شایستهٔ آن است سودمند خواهد بود، در این‌صورت هر اشتغالی به امر حیوانیِ دنیوی، مانند نکته و لکِ سیاهی است بر صفحهٔ آینه، و چون فزونی و تراکم پیدا کرد، آن را تباه می‌سازد و از آنچه برای آن آفریده شده است تغییرش می‌دهد، مانند تراکم گرد و غبار و بُخار در آینه که موجب تباهی جوهرش می‌گردد.

سوم: اینکه آینه از جهت صورتِ مقصود و غایت مطلوب برگشته و انحراف داشته باشد، زیرا نفوس صالحان و مطیعان، اگرچه از تیرگیهای معاصی صاف، و از تاریکیهای مکر و فریب و حیله و غیراینها پاک‌اند، ولی حقیقت در آنها آشکار نمی‌گردد، چون آن نفوس، حقیقت را نمی‌طلبند [1] و رو سوی مطلوب نمی‌نمایند و از راهی که منتهی به جانب ملکوت می‌گردد انحراف و کژی دارند، یعنی اندیشه و فکرشان را صَرف در معارف حقیقی و دقّت در آیات ربوبی و ادراک حضرت الهی

۱. بلکه نعمت و ملک او را می‌طلبند، و این خود حجاب از او است... «سبزواری»

نکرده و بلکه همت را صَرف اعمال بدنی و عبادات شرعی و اوراد و اذکار وضعی ـ بدون تفکر و اندیشه در آنها و در هدفی که وضع کننده آنها را وضع کرده است ـ می‌کنند [1]، از این‌روی برایشان، جز آنچه همتشان از جواز صورت اعمال و طاعات و دفع مفاسد عبادات از قیام و نماز و غیراینها که بدان امور توجه و عنایت دارند ـ اگرچه متفکر در آنها هم باشند ـ کشف و آشکار نمی‌گردد، و چون تقییدشان به ترجیح طاعات و برتری حسنات اعمال، مانع از انکشاف و آشکاری حقیقت ناب است، گمانت در صَرف همت به شهوات دنیا و علاقهٔ بدانها که چرا مانع از کشف حقیقی می‌گردند چگونه خواهد بود؟ و این امر در مثال آینه‌ای که از جهت صورت به‌سوی دیگری برگشتگی و انحراف دارد روشن می‌گردد.

چهارم: حجاب مرسل است، زیرا مطیع غالبِ بر شهوت و متمایل به فکر و کسی که همتش صرف تحصیل علم است، ممکن است برایش حقیقت مطلوبش که قصدش را دارد آشکار نشود، چون از آن (مطلوب)، به‌واسطه اعتقادی که مقبول مردمان است و از آغاز کودکی به‌گونهٔ تقلید و خویش باوری با او بوده، پوشیده و محجوب است، چون آن، بین او و بین حقیقت واقعی حایل می‌باشد و مانع از این است که در قلبش، خلاف آنچه که با تقلید فراگرفته است کشف و آشکار گردد؛ این نیز حجابی بزرگ است که بیشتر از متکلمان و متعصبان مذاهب و بلکه بیشتر از منسوبان به علم و صلاح، بدان محجوب‌اند، زیرا آنان محجوب به اعتقاداتی تقلیدی‌اند که در نفوسشان رسوخ کرده و در دلهاشان استحکام پذیرفته و درنتیجه حجابی بین آنان و بین درک حقایق گردیده است، و این در مثال ما، حجاب مرسل بین آینه و صورت می‌باشد.

پنجم: جهل به جهتی است که از آن‌جهت، شعورِ به مطلوب و آگاهی بر مقصود

۱. مانند اینکه هدف از نماز، اتصال معنوی و قرب حقیقی است، چنانکه وارد شده: الصلوة معراج المؤمن، و از روزه تصفیهٔ قلب است برای درک فیض، چنانکه وارد شده، الجوع سحاب یمطر الحکمة، بلکه تخلق به اخلاق صمدی است که خوراک ندارد، و از زکات تحصیل بخشش وَجود، و بلکه تخلق به اخلاق وهاب رزاق که قاضی‌الحاجات است می‌باشد، و از حج، تجرید و تفرید تام است، چنانکه وارد شده، الحج رهبانیة هذه الامة، و این مجملی از اهداف حقیقی بود، و تفصیل اینها و تفصیل اهداف ارکان و عوارض اینها نیاز به بسط در مقام دارد. «سبزواری»

حقیقی واقع می‌شود، زیرا طالب علم را این امکان نیست که علم به مطلوب را از هر راهی که می‌خواهد تحصیل کند، بلکه به‌واسطهٔ تذکرِ معلوم و مقدماتی است که با مطلوبش مناسبت دارد، و چون آنها را متذکر گشت و در نفسش به‌ترتیب مخصوصی که میان دانشمندان صاحب‌نظر و قدر و منزلت معیّن است ترتیب داد، در آن‌صورت بر «جهت» آگاهی پیدا کرده و درنتیجه حقیقت مطلوب برایش متجلی و آشکار می‌گردد، زیرا علوم مطلوب، که بدانها سعادت اخروی حاصل می‌گردد، فطری نیستند و جز با دامِ علومی که نخست حاصل شده است صید نمی‌شوند، بلکه هر علمی غیر اولی جز به‌واسطهٔ دو علم پیشین که باهم به‌گونه‌ای مخصوص ائتلاف و ازدواج یافته باشند حاصل نمی‌گردد، لذا از ازدواج آن‌دو، علمِ سومی حاصل می‌آید، بر مثال آنچه که از نتیجهٔ ازدواج نَر و ماده حاصل می‌آید، زیرا هر ممکنِ معلولی را علّتی مخصوص است و امکان حصول چیزی از علّتها و سببها، جز از راه سبب و علّت آن (معلول) حاصل نمی‌شود، علم بدانها هم همین‌طور است، یعنی جز از جهت علم به سببها و علّتهای آنها حصول نمی‌یابد، بنابراین جهلِ به اصول معارف و به چگونگی ترتیب و ازدواج آنها، مانع از علم به آنها می‌باشد؛ مثالش در آینه، عبارت است از عدم برابری با آنها ـ به جهتی که در آن‌صورت دیده شونده می‌باشد ـ لذا صورتهای بسیاری هست که برابر با جهتی که آینه در آن‌جهت است نمی‌باشند؛ بلکه مثالش اینکه: انسان وقتی می‌خواهد پشت‌سرش را در آینه مشاهده کند، نیازمند به دو آینه است که یکی را پشت سر بگیرد و دیگری را در مقابل آن ـ به‌گونه‌ای که آن را ببیند و مناسبت مخصوص بین وضع دو آینه را مراعات کند ـ تا آنکه صورت پشتی در آینهٔ مقابل پشت‌سر نقش گردد و سپس صورت آن آینه در آینهٔ دیگر نقش شود تا آنکه دیده، صورت پشت‌سر را ادراک و مشاهده نماید، در صید علوم هم همین‌گونه، راههای عجیب و شگفتی است و در آنها انتقالات شگفت‌انگیزتر از آنچه در آینه گفته شد می‌باشد، و بر روی زمین کم کسی است که راه رسیدن بدانها را بداند.

اینها سببهایی هستند که نفس ناطقه را مانع از معرفت حقایق امور می‌شوند، وگرنه هر نفسی به‌حسب فطرت نخستینش این صلاحیت را دارد که حقایق اشیاء را بداند، زیرا آن یک امرِ ربانی شریف است که فارق و جُداکنندهٔ دیگر جواهر این عالم ـ به این

خاصیت ـ می‌باشد؛ و آنچه از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله رسیده که: لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء، یعنی: اگر نبود که اهریمنان گرداگرد دلهای فرزند آدم را فراگرفته‌اند، هر آینه ملکوت آسمان را آشکار مشاهده می‌کردند، اشارهٔ به این قابلیّت و این حجاب‌های حایل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت دارد، و چون این حجابها و موانع از قلب انسان که همان نفس ناطقه‌اش هست برطرف گردد، در آن، صورت ملک و ملکوت و هیأت وجود ـ آن‌گونه که هست ـ متجلی می‌گردد، در آن هنگام ذاتش را در بهشتی مشاهده می‌کند که پهنایش پهنهٔ آسمانها و زمین می‌باشد، بلکه در ذاتش بهشتی می‌بیند که پهنایش فراخ‌تر از پهنهٔ آسمانها و زمین است، چون آن‌دو، عبارت از عالم ملک و شهادت‌اند و محدود می‌باشند.

اما عالم ملکوت و حقایق عقلی که پوشیده‌های پنهان از مشاهدهٔ حواس‌اند و اختصاص به ادراک بصیرت دارند، پایانی و محدودیتی ندارند، و تمام عالم ملک و ملکوت اگر یکباره اعتبار شود، به نام حضرت ربوبیّت نامیده می‌شود، چون خداوند به تمام موجودات احاطه دارد، برای‌اینکه در وجود، جز ذات و افعال الهی نیست، و مملکتش از افعالش است، پس آنچه از آن برای قلب متجلی و آشکار می‌گردد ـ نزد گروهی ـ به‌عینه همان بهشت است [۱]، و همو سبب استحقاق بهشت ـ نزد گروهی دیگر ـ می‌باشد، و فراخی مملکت به مقدار وسعت معرفت و به مقدار آنچه برای انسان از خداوند و صفات و افعالش متجلی و آشکار می‌شود است، و مراد از طاعات و اعمال جوارح و اعضا، تمامی برای تصفیهٔ قلب و پاکی نفس و جلا و صیقل دادن آن، به‌واسطهٔ اصلاح جزء عملی آن می‌باشد: قد افلح من زکاها و قد خاب من دساها، یعنی: هر که جان مصفا کرد رستکار شد و هرکه آن را بیالود زیانکار گشت (۹ و ۱۰ ـ شمس)، و نفسِ پاکی و صفا و صیقل، درواقع کمال نیستند، چون امرِ عدمی‌اند و اَعدام، از کمالات نمی‌باشند، بلکه مراد از آن حصول انوار ایمان است، یعنی اشراق و تابش نور معرفت به خداوند و افعال و کتابها و رسولان وی و روز رستاخیز، و این مراد از بیان الهی است که: فمن یرداللّه ان یهدیه یشرح صدره للاسلام، فهو علی نور من

۱. یعنی بهشت ذات و بهشت صفات و بهشت افعالِ ابداعی و انشائی. «م»

ربه، یعنی: هرکس را خداوند بخواهد هدایت کند سینهٔ او را برای اسلام آوردن بگشاید (۱۲۵ ـ انعام و ۲۲ ـ زمر) فهو علی نور من ربه، یعنی: پس او قرین نوری از جانب پروردگار خویش است (۲۲ ـ زمر) بنابراین شرح صدر و گشودن سینه، غایت حکمت عملی است، و نور، غایت حکمت نظری، بنابراین حکیم الهی کسی است که جامع هردو باشد، و او مؤمن حقیقی ـ به زبان شریعت ـ می‌باشد، و این همان پیروزی بزرگ است.

۵
فصل
در چگونگی حصول عقل فعّال در نفوس ما

بدان عقل فعال را وجودی در نفس خودش است و وجودی در نفوس ما، زیرا کمال نفس و تمامِ وجود و صورت و غایتش، عبارت از وجود عقل فعال است برای وی، و اتصالش بدو و اتحادش با او، چون هرچه که از راه اتحاد راهی به‌سوی آن نباشد [1]، غایت وجود آن شئی نمی‌باشد، و هرچه که در زمانی طبعاً غایت شئی است، شأنش آن است که در زمان دیگر صورت آن گردد ـ مگر به‌واسطهٔ منع و بازداشت بازدارنده‌ای که راه را برای رسیدن قطع کرده باشد؛ گویا ما تحقیق این اتحاد را در مبحث علم کلی ـ هنگام بحثمان از احوال عقل و معقول ـ روشن ساختیم، روشن ساختنی که اهل عرفان و صاحبان ذوق و وِجدان را کافی و بسنده باشد، اگرچه ستیزگران و مجادله‌گران و گستاخان را بهره‌ای نمی‌رساند.

پس هرکس برایش مشکل است که بپذیرد یک چیز، چگونه فاعل متقدمِ بر وجود

۱. یعنی رسیدن به غایت به‌گونه اتصال اضافی نیست بلکه به شکل اتحاد و تحول است. یعنی غایت‌پذیر تحول و انقلاب به غایت پیدا می‌کند، این مبتنی بر جواز تبدل ذاتی بر اتصال حقیقی و حرکت جوهری می‌باشد. و همان‌طور که مصنف قدس‌سره گفته: عقل فعال را وجودی نفسی و وجودی رابطی است و نفس ناطقهٔ قدسیه به وجود رابطی او اتحاد پیدا می‌کند، بنابراین اشکالات ابن‌سینا بر او وارد نیست؛ بنابراین همان‌طور که وجود عقل فعال تمام وجودات است، همین‌طور وجودات عقول فعال، تمامِ وجودات مادونشان‌اند. و چنانکه وحدت عقل فعال وحدت حقِ حقیقی است همچنین وحدت آنها هم وحدتِ حق ظلی است نه عددی؛ خلاصه آنکه اضافه‌اش به نفس از جهت زمان متأخر است و از حیث ذات آنها متقدم بر آنها است.... «سبزواری»

شئی (عقل فعال) و غایت متأخر از او، و مترتب بر شئی ـ ترتّبی ذاتی ـ پس از مراتب استکمالات و ترقیاتش در وجود می‌باشد، باید بازگشته و بدانچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم نظر کند و راهی را که ما پیمودیم بپیماید، چون ما بر آن طریق به نیروی برهان و کشف عیانی پی‌بردیم که مبدأ اعلا به‌جهت گسترش وجود منبسطش و نیروی وحدت جامعش و شدت نوریت ساطعش و تمام هویتش که همهٔ هویات از او برخاسته و عینش، که اعیان موجودات از وی روان گردیده است، دارای اوّلیّت است و آخِریّت، بنابراین وجود تامّ او که فاعل انّیات است، همو غایت و کمال آنها است، پس او اَصل درخت وجود و میوه و ثمرهٔ آن است، زیرا وحدت او مانند دیگر وحداتی که با تکرارشان اعداد حصول پیدا می‌کنند نیست، پس وحدتش را ثانی و دومی نمی‌باشد، همچنان که وجودش را مثلی نیست، بلکه احدیت ناب او جامع تمام کثرات وساری در تمام وحدات و نور وجودش، نافذ در همهٔ هویات می‌باشد، چنانکه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: مع کل شئی لا بمقارنة و غیر کل شئی لا بمزائلة، یعنی: با هر موجودی هست ـ نه به‌گونه قرین و همنشین ـ و غیر هر چیزی است ـ ولی نه به شکلِ جُدا و دور بودن ـ بنابراین وجود ابتدائیش را وجود انتهائیش دفع نمی‌کند، موجودات در آغاز از او فرود آمدند و در انجام، انّیات به‌سوی او بَر می‌شوند.

حال وجودات انوار قیومی و صور مفارق الهی نیز بر این منوال است، زیرا وجودات عقول فعال، سایهٔ وجود او هستند و وحدت‌هاشان مانند وحدت وی است، در این‌صورت گسترش و جمعیت آنها، نمونهٔ گسترش و جمعیت او است، چون آنها وسایط صدور اشیا از حق متعال، و وسایل بازگشت موجودات به‌سوی اویند، پس آنها را اوّلیّت، به‌سبب اوّلیّت او است و آخریّت، به‌واسطهٔ آخریّت او، همچنان که آنها موجودِ به وجود اویند ـ نه به ایجاد او ـ و باقی به بقای اویند ـ نه به ابقای او ـ چون آنها همان‌گونه که دانستی، به منزلهٔ اشعهٔ نور او و لوازم هویّت وی‌اند.

سپس (گوییم:) نظر در عقل فعّال ـ از حیث وجودش در نفس خودش ـ غیر از نظر در آن است از حیث حصولش برای نفوس ما، پس نظر در آن از حیثیت نخستین، بیانش در بخش ربوبیات گفته آمد، زیرا وجودش در نفس خودش، با برهان ثابت گردیده است، بنابراین اکنون نظر در آن، جز از آن حیثی که برای نفس

انسانی کمال و تمام است نمی‌باشد.

برهان بر وجودش در نفس اینکه: نفس، در آغاز کار اگرچه نفسِ بالفعل است، ولی عقلِ بالقوه است، و این شأن را دارد که از راه تصور معقولات و پی‌بردن به دومیّات ـ پس از اوّلیّات ـ عقل بالفعلی گردد، به‌طوری که صور معلومات را هرگاه که بخواهد حاضر سازد، یعنی برایش مَلَکهٔ استحضار صور عقلی ـ بدون دشواری کسب دوباره ـ حصول می‌یابد و ذاتش از عقل بالقوه به عقل بالفعل خارج می‌گردد، و هرچه از مرز قوه و استعداد به مرز فعل خارج می‌شود، ناگزیر از امری است که وی را از آن (قوه) به این (فعل) خارج گرداند، و آن اگر امری غیر عقلی مانند جسم و یا قوهٔ جسمانی باشد، لازم می‌آید موجود پستی علّت سود بخش موجود اشرف و برتر باشد، و غیر عقل، عقل را به غیر خودش بخشد و این محال است؛ و اگر عقل باشد، خالی از این نیست که در اَصل فطرت عقل بوده است و این همان مطلوب است، و اگر این‌گونه نباشد، ناگزیر نیازمند به امری است که وی را از قوه به فعل خارج کرده و عقل بالفعلی قرارش دهد، در این‌صورت سخن را بدان (امر) بازمی‌گردانیم تا آنکه دَور و یا تسلسل پیش می‌آید و یا اینکه منتهی به مطلوب می‌گردد؛ بنابراین وجود عقل، که از آمیزش با قوه و نقص استعدادی مبرّاست ثابت می‌شود.

از راه دیگر: نفس انسانی گاهی معلوماتی را که اکتساب کرده است نزدش حاضر نبوده و مدرِک آنها نمی‌باشد، ولی قوهٔ بازگردانیدن و یادآوردن را دارد، پس آنها مخزون و پنهان‌اند؛ از طرفی نفس، قوهٔ ادراک و قوهٔ حفظ ـ هردو ـ را دارد، درحالی که این‌دو باهم متغایراند، زیرا حافظ، فاعل است و مدرِک، قابل، لذا اتحادشان ممتنع و محال است، و شکی نیست که مدرِکِ قابل، همان نفس است، پس حافظِ فاعل هم جوهری است که از حیث وجود، از وی برتر می‌باشد، و این‌گونهٔ از وجود، عقلِ فعال است، و روشن است که وی جسمی از اجسام و قوهٔ در جسم نمی‌باشد، زیرا چیزی از آن‌دو، نه معقولِ بالفعل‌اند و نه عاقلِ بالفعل، پس چگونه سبب، برای آنچه نه جسم است و نه در جسم می‌باشد؟ درحالی که سخن در وجود سببی است که نفس بدان، عقلِ بالفعل می‌گردد.

اما معقولِ از جسم، صورتی عقلی است و بر آن، معنی جسم ـ به حمل شایع صناعی ـ حمل نمی‌گردد، پس به‌سبب جسم، جسمی معقول نمی‌گردد، چه رسد به

چیزی که اصلاً جسم نیست، یعنی اموری که نه داخل در مکان‌اند و نه منطبَع در دارای وضع و مکان، تا آنکه جسم و یا صورتی در جسم با آنها مجاور و یا برابر شده و در آنها اثر گذارد، چون پیش از این گفته آمد که تأثیر اجسام و جسمانیات در اشیاء، با مشارکت اوضاع مکانی صورت می‌گیرد، زیرا قرب وضعی و اتصال مقداری در جسمانیات، به اِزاء قرب معنوی و ارتباط عقلی روحانی در قبول اثر و طلب فیض می‌باشد.

اما اول تعالی اگرچه فیاض مطلق و بخشندهٔ حقیقی بر هر قابلِ فیضِ وجود است، ولی در هر نوعی از انواع موجودات، ناگزیر از واسطه‌ای است که مناسبت با آن (نوع) ـ از صور مجرّد و جواهر عقلی ـ داشته باشد، و آنها فرشتگان مقرب الهی‌اند که پیشینیان بدانها ارباب انواع می‌گفتند و افلاطونیان، مُثل افلاطونی و صور الهی، چون آنها علوم تفصیلی اویند که به‌واسطهٔ اینها اشیاء خارجی صادر می‌گردد؛ و شکی نیست سزاوارترین و شایسته‌ترینشان که عنایت به تکمیل نفوس انسانی دارد، پدر قدسی و مثال عقلیشان است که در زبان شریعت به نام جبرئیل و روح‌القدس نامیده شده و در کیش فارسیان بدو روان بخش گفته شده است.

در بسیاری از آیات قرآنی تصریح شده که این معارفی که در مردمان و پیامبران الهی است، به‌واسطهٔ تعلیم فرشته و الهام او حاصل می‌شود، مانند بیان الهی که: علّمه شدیدالقویٰ، یعنی: او را شدیدالقوایی تعلیم داد (۵ ـ نجم) و باز فرموده: قال نبأنی العلیم الخبیر، یعنی: گفت دانای رازدان به من خبر داد [۱] (۳ ـ تحریم) و چگونگی واسطه بودن این فرشته مقرب عقلانی در استکمالات علمی ما اینکه: متخیّلات محسوس وقتی در قوهٔ خیال ما حصول پیدا کردند، از آنها از جهت مشارکات و

۱. مراد از شدیدالقوی: علی بن ابراهیم قمی از حضرت هادی علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود. شدیدالقوا خداوند است. و همین‌طور علیم خبیر هم خداوند است. «م»

متألّه سبزواری گوید: مبتنی بر این است که مراد از علیم خبیر فرشته و یا خداوند به‌واسطهٔ فرشته باشد، ولی در آیه چیزی که تصریح بدان داشته باشد نیست، پس دلالتش از جهت نص نمی‌باشد. بلکه دلالتش بر مطلوب به ضمیمه است ـ اگر ربط حادث به قدیم با واسطه باشد ـ و طریقهٔ عرفا این است که اسماء حسنای الهی را ارباب انواع می‌دانند و در آیه، بر آن دلالت است، و بر اوّلی، اسناد آگاهانیدن به علیم خبیر است، چون وسایط، مجالی علم الهی‌اند. چنانکه می‌فرماید اتقواالله و یعلمکم الله. سبزواری»

مباینات، معانی کلی حاصل می‌آید، ولی آنها در آغاز کار از حیث وجود مُبهم و از جهت کون ضعیف‌اند، مانند صور دیدنی که در جای تاریکی واقع‌اند، و چون استعداد نفس کامل گشت و صلاحیتش به‌واسطهٔ تصفیه و پاکی از تیره‌گیها و تکرار ادراکات و حرکات فکری محکم و استوار گشت، نور عقل فعال بر آن (نفس) و بر مدرَکات وهمی و صور خیالی وی اشراق و تابش می‌نماید و نفس را، عقلی بالفعل قرار می‌دهد و مدرَکات و متخیّلات وی را معقولاتی بالفعل می‌کند.

فعلِ عقل فعال در نفس و صور متخیل او که نزدش واقع‌اند، مانند فعل خورشید است در چشم سالم و آنچه نزد آن (چشم) از صور جسمانی که هنگام تابش آن (نور) بر دیده و دیده شونده‌های آن که در برابرش واقع‌اند می‌باشد، بنابراین خورشید، مثال عقل فعال است و قوهٔ بینایی در دیده، مثال قوه بینش و بصیرت است در نفس، و صور خارجی که در اِزاء آن هستند مانند صور متخیله‌اند که در نزد نفس واقع می‌باشند.

پس همان‌گونه که پیش از تابش خورشید ـ در تاریکی ـ دیده، دیدهٔ بالقوه بود و دیدنیها هم دیدنیهای بالقوه، و چون خورشید طلوع کرد و بر آنها تابید، قوهٔ بینایی، بیننده و بینایِ بالفعل گردید و اشیاء رنگارنگی که در مقابلش بود، دیده شونده و دیدنیهایی بالفعل گردید؛ همین‌طور هرگاه که بر نفس، این نور قدسی طلوع کرد و پرتوش بر او و بر مدرَکات خیالیش تابید، قوهٔ نفسانی، عقل و عاقل بالفعل می‌گردد و متخیلات، معقولاتِ بالفعل، و قوهٔ عقلی بین به‌دست آورده‌هایی که حاصل کرده است ـ یعنی بین ذاتی آنها از عرضیشان و حقایق آنها از رقایقشان (ولواحقشان) و اصول آنها از فروعشان ـ امتیاز می‌گذارد و آنها را مجرّد و رهای از اَعداد و افراد، اخذ و اعتبار می‌کند، در این هنگام انسان، انسانی عقلی می‌گردد، چون جزئیت و تنگی وجودش به‌سبب قطع تعلقات و قیود و بندها باطل گردیده است.

و چون این نوری که صورت عقلی او است اشتداد پیدا کند، با روح کلّی انسانی که به نام روح‌القدس و عقل فعال و مبدأ فاعلی نامیده می‌شود و گسترهٔ وجود و فراخنای هویتش به‌گونه‌ای است که نسبتش به تمام اشخاص و اعداد و امثال بشری یک نسبت است، اتحاد پیدا می‌کند، چنانکه شأن کلی که محمول، به‌حسب مفهوم و معنی بر آن

صادق است، این‌گونه می‌باشد، جز آنکه مفهوم، برای افراد عنوان است [1]، ولی این مبدأ فاعلی، حقیقت آنها و حامل و حافظ آنها می‌باشد، و همین‌طور طبایع کلی، عنوانهایی برای اشخاص نوری و هویات عقلی و فرشتگان قدسی و ارباب انواع طبیعی می‌باشند.

خلاصه آنکه: هرگاه نفس، عقل گردد، محسوساتش معقولات بالفعل [2] ـ و نیز عاقلات ـ می‌گردد، زیرا طبق نظریه ما گفته آمد که: هر معقول بالفعلی، عاقل بالفعل است.

۶
فصل
در بیان مقداری از حالات این فرشتهٔ روحانی که نزد عرفا به نام عنقاء ـ به‌گونهٔ رمز و اشاره ـ نامیده می‌شود

عنقاء (سیمرغ) نزد عارفان ثابت و محقق است و در وجودش شکی ندارند، چنانکه در بیضاء شکی ندارند و آن پرنده‌ای قدسی است که مکانش کوه قاف است و صدایش خفتگان در خوابگاه ظلمات را بیدار می‌کند و ندایش غافلان و بی‌خبران از آیات را آگاهی می‌بخشد و فریادش به‌گوش فرو افتادگان در پرتگاه نادانی و سرگشتگان در بیابان ظلمانی را که در عالم هیولا و درّهٔ تاریک و دهکده‌ای که اهالیش ستمکارانند، می‌رسد، ولی کسی که این صدا را بشنود و گوش به ندایش بدهد و فریادش را بشناسد، اندک است، زیرا بیشتر از مردمان از شنیدن (ندای حقیقت) کَرانـد و از آیات و نشانه‌های پروردگارشان روی‌گردانند: صم بکم عمی فهم لا یعقلون، یعنی: کَر و لال و کوراند و تعقل نمی‌کنند (۱۷۱ ـ بقره) او با تمام خلایق است و خلایق با او نیستند؛ چه نیکو گفته‌اند:

۱. یعنی طبیعت مبهمه، به‌جهت نهایت ابهام و فقدانش، حمل بر آنها می‌شود، و این مبدأ فاعلی به‌جهت گسترهٔ وجود و کمال وِحدانش، حامل و حاوی آنها است، پس وی را کثرت در وحدت است، و آنها را وحدت در کثرت است و آن توحید کثیر (یکی کردن بسیار) و این تکثیر واحد است. «**سبزواری**» **۲**. زیرا وجود معقولات، وجود نفس عاقله است، و دانستی که مراد از اتحاد، اتحاد مفهوم معقول با مفهوم نفس نیست، بلکه وجودش وجود آن است و وجود آن، حیات و عقل و عاقل و معقول می‌باشد. «**سبزواری**»

با مائی و با ما نه‌ای جائی از آن تنها نه‌ای

هرکس بیماری استسقاء و یا سوداء (مالیخولیا و جنون) داشته باشد، به سایه (و الهام) او بیماری استسقایش بهبود و مرض مالیخولیایش به شنیدن صدای او شفا می‌یابد، بلکه بیماریهای گوناگون و علّت‌های بیماری‌زا تمامشان، به خاصیت بالها و پرهایش زایل می‌گردند [۱] ـ جز یک بیماری مُهلک ـ و آن جهل راسخ است که با عناد و ستیز ترکیب یافته باشد، و او را پرواز به بالا و پائین و نشیب و فراز است ـ بدون حرکت و انتقال [۲] ـ و او را رفت و آمد ـ بدون تجدد حال و ارتحال ـ می‌باشد، و نزدیکی و دوری ـ بدون مسافت و بدون مکان و بدون تغییر و زمان ـ بدو است، از او رنگها، در رنگین‌ها ظاهر می‌گردد، درحالی که خودش رنگی ندارد، و کار در باب مزه‌ها و بوها هم همین‌طور است، هرکس زبان او را فهمید، زبان تمام پرندگان را می‌فهمد و تمام حقایق و اسرار را می‌داند [۳]، آشیانه‌اش مشرق است و از او، ذره‌ای در مغرب خالی نیست، همگان بدو سرگرم‌اند و او از همه فارغ است، مکانها از او پُراند و او خالی از مکان است، علوم و صنایع از صدای او استخراج می‌گردد و نغمه‌های لذت بخش و آهنگهای شگرف و سازها و موسیقی‌های طرب‌انگیز و غیراینها، از اصول (پرهای) این پرنده‌ای که ذات شریف و نام مبارکی دارد استنباط و دریافت می‌شود.

چون ندیدی شبی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را

هرکس در پناه پر او باشد [۴]، در آتش می‌رود ـ بدون آنکه بسوزد ـ و از آب گذر

۱. یعنی خواص قوا و طبایع که به منزلهٔ بال‌ها هستند، چون او مبدأ صور نوعی که در عناصر و عنصری‌هاست می‌باشد. «سبزواری» ۲. این وجود رابطی او است مر عقول را، و یا بالا رفتن عقول و پائین آمدنشان ــ در ادراکشان مرکلیات را و اتصالشان بدو ــ به‌سوی او است «سبزواری» ۳. یعنی معارف و علوم او را فهمید، علوم تمام علمای بالله را فهمیده است، چون تمامی در علومشان متصل بدویند، پس عقاید همهٔ اهل حقیقت یکی است، از این‌روی امام(ع) دانای به تمام لغات و زبان پرندگان آسمانی می‌باشد. «سبزواری»
۴. یعنی آتش طبیعت، و از آب ـ یعنی دریای مسجور (آتش) ـ تعبیر به دنیا می‌کند، این حال عنقاء است، اما سیمرغی که پادشاه پرندگان آسمانی است، او عقل کلی و یا وجود منبسط است که نور الهی است، شیخ فریدالدین عطار در این باره گوید:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه‌گر بگذشت در چین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت هرکه دید آن نقش شوری درگرفت
این همه آثار صنع از فرّ او است جمله نقشی از نقوش پرّ او است ←

می‌کند ـ بدون آنکه غرق شود ـ بلکه استکمال تمام خلایق، با انواع کمالاتشان، و رسیدن سالکان به حاجات و نیازهاشان، با یاری این پرندهٔ قدسی می‌باشد.

۷
فصل

در بیان سعادت و شقاوت حسّی اخروی ـ نه سعادت و شقاوت عقلی حقیقی ـ

نفوس جاهلی که دارای جهل بسیط اند ـ نه جهلی که با حقیقت ضدیت دارد ـ اگر هیولانی محض‌اند و برایشان هیأتی عقلی و علم اوّلی پدید نیامده است، در باقی بودن آن نفوس، بین فلاسفه اختلاف و تردّد است، از اسکندر افرودیسی که از شاگردان خوب معلم مشائیان (ارسطو) بوده نقل شده که قائل به عدم و فساد آنها است، ابن‌سینا نیز در بعضی از رسایلش که به نام مجالس سبعه است تمایل به این نظریه دارد.

ما پیش از این اشاره کردیم که اگر نشأهٔ آخرت منحصر در نشأهٔ عقلی باشد، باید اعتقاد به بطلان این نفوس ساده، لازم و ناگزیر باشد، چون وجود هر چیزی در هر نشأه و عالمی، به‌صورتش است نه به هیولایش؛ و دانستی که پس از این نشأهٔ تعلقیِ متجددِ کاینِ فاسد، دو عالم صوریِ مستقل و باقی است که نابودی بر آن‌دو عالم راه ندارد: یکی عالم معقولات است و دیگری عالم محسوسات خالص که اصلاً مادّه ندارند و جز نفس، حافظ و نگاهبانی آنها را نمی‌باشد، و چون وجودشان وجود ادراکی است و آن، عین محسوسیت آنها است، و محسوس از آن‌روی که محسوس است، وجودش به‌عینه

← گر نگشتی نقش پرّاو عیان — این‌همه غوغا نبودی در میان
آن پر اکنون در نگارستان چینست — اطلبواالعلم ولو بالصین ازینست

مرادش از پرنده‌ای که در چین جلوه کرده است، عقل کلی است و از چین، نفس کلی فلکی است که دورترین کشور مشرق عالم ملکوت است، و مرادش از شب، زنجیرهٔ نزولی است که حقیقت شب قَدْر می‌باشد، و مرادش از پَری که از او در چین افتاد، عکس و سایهٔ او است، ومراد از کشور، افلاک گردنده است و مراد از نقشی که هرکس از آن بر گرفت، عقل جزئی است؛ اما آنجا که گفته:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف — در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام آن سیمرغ و سلطان طیور — او به ما نزدیک و ما زو دور دور

این در وجود منبسط ظاهر و آشکار است. «سبزواری»

وجودش برای جوهر حاسّ ـ که همان نفس است ـ می‌باشد، بنابراین نفس، همان حافظ و باقی نگهدارندهٔ صور حسّی در آنجا ـ بدون مادّه ـ می‌باشد، چنانکه عقل، همان حافظ و باقی نگهدارندهٔ نفس ـ بدون حامل و یا بدن ـ می‌باشد، پس موجودات این عالم را نیازی جز به‌واسطهٔ اسباب فاعله و جهاتشان (مَلَکات نیکو و پست نفس) ـ نه اسباب قابله و قوا و استعدادات ـ نمی‌باشد، در این‌صورت این نفس، پس از بدن باقی مانده و هیآت بدنی و پستی‌های نفسانی در آن رسوخ ندارد تا آنکه بدانها آزار بیند و به‌سبب منافات و ضدیتشان با جوهر نفس ـ از حیث فطرت و سرشت اصلی نورانی ـ از آنها در رنج و عذاب باشد؛ و نیز امکان ندارد که معطل و بیکار مانده نه فعلی انجام دهد و نه انفعالی پذیرد، زیرا در وجود، هیچ معطل و بیکاری نیست، بنابراین به مقدار بهره‌اش از وجود، از لذت و سعادت بهره‌مند می‌گردد.

پیش از این گفته شد که وجود، لذیذ است ـ اگر حصول یابد ـ و کمالش لذیذتر است، و این نفس، وجودش برای خودش است نه برای چیزی دیگر، چون غیر مادّی است، پس لذتی که او را حاصل است، به مقدار وجودش و وجود آنچه که با او است می‌باشد ـ البته اگر بدون مانع و یا آمیزش‌دهنده‌ای باشد ـ ولی ضعیف است، چون کمالی ندارد، اگرچه از قوهٔ محض و هیولانی ـ به‌سبب حصول اوّلیّات و بعضی از آراء مشهور و مقدمات پراکنده ـ خارج گردیده است، ولی هنوز شوق به عقلیّات در او پدید نیامده و داعیه و انگیزهٔ کمال علمیِ عقلی ـ به‌گونهٔ استوار و قطعی ـ و را پیدا نشده است، زیرا وقتی از این کالبد (بدون انگیزهٔ کمال) جدا گشت، اگر کریم و نیکوکار باشد، ناگزیر وی را سعادتی غیرحقیقی خواهد بود، یعنی از جنس آنچه که توهم و تخیّل می‌کرد و همتش بدان رسیده و از اهل شریعت شنیده بود، از حور و قصور و درختان سِدرِ بی‌خار و موزهای پهلوی هم چیده و سایهٔ پیوسته و نهرهای روان و دیگر چیزهایی که نزد او لذیذاند و سرورانگیز، و این مطلبی است که اثباتش نزد ما اشکالی ندارد، چون صورتهای اخروی محسوس، حصولشان نیاز به موضوع و مادّه ندارد، چنانکه پیش از این اشاره کردیم و به‌زودی بیانش بنابر روش برهان و کنکاش تمام و بحث و گفتگویی درخور آن، خواهد آمد.

اما نظر فلاسفه (درباره نفوس ساده و جاهل): صاحب کتاب شفا (ابن‌سینا) از

بعضی از آنان (فلاسفه) نظری را نقل می‌کند که به پندار خود، آن نظر، امکان‌پذیر است، و گوینده آن را چنین توصیف کرده که: گزافه‌گویی ندارد، یعنی آنان (نفوس سادهٔ جاهل) چون بدنی‌اند، وقتی کالبدها را رها می‌کنند، هیچ تعلّقی بدانچه برتر از کالبد است ندارند، لذا التزام نظر بدان، و تعلق به کالبد، آنها را از اشیاء بدنی مشغول می‌دارد و چون به پندارشان آن (نفس) فقط زینت کالبدهایشان است و غیر از بدن و امور بدنی نمی‌دانند، امکان دارد نوعی شوقِ تعلق به بعضی از بدنهایی که شأنشان این است که نفوس بدانها تعلق گیرند گریبانگیرشان شود، چون آنها (نفوس) طبعاً طالب‌اند، و اینها ماهیات هیآت اجسام‌اند، نه ابدان انسانی و حیوانی ـ به‌جهت عذری که گفتیم ـ و اگر بدان‌ها تعلق گیرند، جز نفس برایشان نخواهد بود، پس جایز است که جِرمی آسمانی باشند نه اینکه این نفوس، نفوسی برای آن جِرم، و یا مدبرّی برای آن می‌گردند، چون این امر امکان‌پذیر نیست، بلکه آن جِرم را به‌جهت امکانِ تخیل در کار می‌گیرد، سپس صورتهایی را که معتقد بدانها است و در وهمش می‌باشد، تخیّل می‌کند، حال اگر اعتقادش در نفس خودش و در افعالش خیر و موجب سعادت باشد، آن و تخیّلش را زیبا می‌بیند و تخیّل می‌کند که مُرده است و در گور گذارده شده است، و دیگر اموری که دربارهٔ نیکوان معتقد است.

گوید: جایز است این جِرم از هوا و دودها پدید آید و مقارن با مزاج جوهری که به نام روح نامیده می‌شود تکوین یابد [۱]، روحی که طبیعیان شک ندارند نفس بدان تعلق می‌گیرد نه به بدن، و اینکه اگر جایز باشد آن روح، تحلیل رفته و بدن و اخلاط (چهارگانه مزاج) را رها کند و پابرجا باشد، باید نفس، آن را ملازمت نماید ـ ملازمتی نفسانی ـ.

و گوید: اضداد اینان از اشرار، برایشان شقاوتِ وهمی است و تخیّل می‌کنند که تمام آنچه در زبان آنان (اهل شرایع) از شکنجهٔ اشرار آمده، برایشان تکوین می‌یابد، و

۱. مرادش این است که نفس در این نشأهٔ اوّلی نیز متعلق به بخار و دود است، یعنی از روح بخاری قلبی و دِماغی و کبدی که در رگها و اعصاب و سرخ‌رگها و سیاهرگها جاری است، به ویژه روحی که در مغز است، و چه نیکو گفته:

چـون دمـی در گِـل دمـد آدم کـنـد　　　　در کف دودی همه عالم کند «**سبزواری**»

نیازشان به بدن در این سعادت و شقاوت، به‌سبب این است که تخیّل و توهم، به‌واسطهٔ آلت جسمانی می‌باشد، و هر صنفی از اهل سعادت و شقاوت، حالش به‌واسطهٔ اتصالش بدانچه از جنس خودش و آنچه از جنس بعد از خودش ـ به‌واسطهٔ دیگری ـ است فزونی می‌یابد، بنابراین نیکبختان حقیقی به‌سبب مجاورت لذت می‌برند و هر یک ذات خود و ذات آنچه را که بدان اتصال پیدا می‌کند تعقل می‌نماید، و اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر، به‌گونهٔ اتصال اجسام نیست که مکانها به‌سبب ازدحام تنگی پیدا کند، بلکه به‌گونهٔ اتصال معقول به معقول است که به سبب ازدحام، فسحت و فراخی می‌یابد.

این نهایت چیزی بود که نظر ابن‌سینا و هم‌ردیفانش در اثبات سعادت و شقاوت اخروی محسوس، و نیز در چگونگی بهشت نیکبختان و دوزخ بدبختان ـ در معاد ـ بدان رسیده بود؛ و ما پیش از این در فصل سوم از باب هشتم علم نفس ـ هنگام بحث در دفع شکهای باقی‌ماندهٔ صاحبان نقل ـ به سستی این نظریه و آنچه از مفاسد را که در پی‌دارد اشاره کردیم، ولی آن چیزی که اکنون می‌خواهیم بگوییم این است که: اعتقاد به جایز شمردن اینکه: موضوع تصور نفس و تخیل آن ـ پس از تجرد از این بدن ـ آیا جِرمی است که از هوا و دود پدید می‌آید؟ از مردی که در فلسفهٔ طبیعی دستی داشته باشد، این مطلب پسندیده و مورد قبول نیست، تا چه رسد که در فلسفهٔ الهی صاحب‌نظر باشد! آیا مانند چنین جسم دودی که از بعضی مواد عنصری پدید آمده است به کوچکترین سببی پراکنده نشده و تحلیل نمی‌رود ـ اگر وی را طبیعتی حفظ کننده نباشد که از نابودی و از تحلیل رفتن خرده‌خرده با وارد کردن عوض و بدل نگه دارد ـ؟ چنانکه در روح طبّی (بخاری) است، تا آنکه آمادگیش برای تصرف نفس باقی بماند، پس آن جسم در ذات خودش نوعِ نباتی و بلکه حیوانی است، چون موضوعِ ادراک تخیلی می‌باشد، در این‌صورت آیا این عین تناسخ نیست؟ و آیا این جِرم دودی، حیوانی غیر انسان نمی‌گردد که نفس انسانی بدو تعلق گیرد و این انسان از انسانیتش منسلخ شده و حیوانی دیگر گردد؟

این بدان جهت است که شرط انسانیت آن است که دارای قوهٔ معقولات باشد ـ یا بالفعل و یا به‌واسطهٔ استعداد قریب و یا بعیدش ـ درحالی که در او چیزی از اینها

نیست، چون استعداد اوّلیش به‌واسطهٔ مرگ ـ بدون اینکه عقل بالفعلی گردد ـ باطل گشته است.

سپس (گوییم:) اگر فرض شود که دارای قوهٔ تعقل معقولات است، باید انسان دیگری باشد، بنابر هر شکلی که فرض شود تناسخ لازم می‌آید، و آن با بطلانش در نفس خودش، چنانکه گفتیم ابن‌سینا و جز او از پیروان مشائیان هم محال دانسته‌اند، و این لزوم تنها به اینکه گفته: آن را بدون اینکه برایش نفسی گردد در کار می‌گیرد؛ دفع نمی‌گردد، زیرا نفس را هیچ معنایی جز جوهر ادراکی نیست که جِرم حیوانی وی را در کار می‌گیرد و دارای حیات بالقوه است و موضوع ادراکات آن می‌باشد، به ویژه بنابر نظریاتشان که معتقد به انطباع صورت محسوسات و متخیلات در اَجرامی که آلت آنها هستند می‌باشند؛ خلاصه آنکه: این اعتقادی تباه و فاسد است که آنان را وادار به اعتقاد به عدم علمشان به تجرد نفس خیالی و مدرَکات آن از مواد طبیعی می‌کند.

و شگفت از ابن‌سینا ـ در این سخنی که از او نقل کردیم ـ است که گفته: نیکبختان حقیقی به‌واسطهٔ اتصال ذات بعضیشان به بعض دیگر ـ اتصالی عقلی مانند اتصال معقول به معقول ـ از یکدیگر لذت می‌برند، با اینکه معنی اتصال عقلی و اتحاد ذاتی بین عاقل و معقول برایش حصول پیدا نکرده و توان اثبات آن را ندارد، بلکه در بسیاری از کتابهایش به شدت آن را انکارمی‌ورزد و بر قائل بدان ـ مانند فرفوریوس و پیروان وی ـ نهایت بدگویی را روا می‌دارد.

در پایان الهیات کتاب شفا و در رسالهٔ اضحویّه گوید: صورتهای خیالی از صورتهای حسّی ضعیف‌تر نیستند، بلکه بر آنها از جهت تأثیر و صفا، فزونی هم دارند ـ چنانکه در خواب مشاهده می‌کنیم ـ بسا که خواب بینندهٔ آنها، کارش در باب خودش (از جهت تأثیر و لذت) از محسوس بیشتر باشد؛ و صور اخروی، استقرارشان از صوری که در خواب دیده می‌شود ـ به‌حسب کمی بازدارنده‌ها و تجرد نفس و صفای قابل ـ شدیدتر و قوی‌تر است، و صوری که در خواب می‌بینی، بلکه صوری که در بیداری احساس می‌کنی، همان‌طور که دانستی مرتسم در نفس‌اند، جز آنکه یکی از آن‌دو از باطن آغازیده و سرازیر به‌سوی آن می‌شود، و دومی از خارج آغازیده و به‌سوی آن بالا می‌رود، و چون در نفس ارتسام یافت، آنجا ادراک مُشاهَد است، و درواقع این مرتَسم

در نفس لذت بخش و آزار رساننده است، نه موجود در خارج، و هرچه در نفس ارتسام یابد، کار آن را انجام می‌دهد ـ اگرچه سببی از خارج نباشد ـ زیرا سبب ذاتی این مرتَسم است و خارج، سببِ بالعرض و یا سببِ سبب است، بنابراین این همان سعادت و شقاوت پست است ـ با قیاس به نفوس پست ـ اما نفوس پاک: آنها از امثال این احوال بدوراند و به کمال خویش ـ بالذات ـ متصل‌اند و غرق در لذت حقیقی بوده و از نظر بدانچه پشت‌سر آنها است و توجه به کشوری که دارند، به تمام جهات دوراند، و اگر در آنها (نفوس) اثری از آن امور ـ چه اعتقادی و چه اخلاقی ـ باقی مانده باشد، بدان آزار می‌بینند و به‌سبب آن اثر، از درجهٔ علیین و مقام ارجمند بازمی‌مانند، تا آنکه آن اثر باطل شده و از بین برود؛ پایان سخن او.

این نهایت چیزی بود که افکار فلاسفهٔ اسلامی ـ مرادم صاحب کتاب شفا و فارابی و هرکس در ردیف آنان و در مرتبهٔ ایشان است ـ بدان رسیده بود، و این از مقام تحقیق نارسایی دارد و به مرز بهره‌یابی نمی‌رسد، بلکه همان‌طور که گفتیم در نفس خود باطل است؛ و به‌زودی مغز سخن و خالص بیان را در آنچه در بحث معاد و بازگشت نفوس غیرکامل ـ نه واصلان به درجات علیین ـ خواهد آمد، بازخواهی دانست.

شگفتا! آنچه را که ابن‌سینا ـ رئیس فلاسفه ـ تصویر کرده و از بعضی از دانشمندان ـ یعنی ابونصر فارابی چنانکه محقق طوسی شارح کتاب اشارات گفته ـ روایت کرده، بهترین چیزی بوده که در کتابهای غیرآنان از اسلامیان بیان گردیده است، از این‌روی آن را شیخ محمد غزالی در بسیاری از کتابهایش برگزیده است، چنانکه از برخی از مواضع کتاب احیاء (علوم دین) مشخص می‌شود؛ در کتاب معروفش که به نام «المضنون بها» نامیده شده است گوید: لذات محسوسی که در بهشت بدانها نوید داده شده، از خوردن و ازدواج و غیراینها، تصدیق بدانها به‌جهت امکانشان لازم است، و لذات سه‌دسته‌اند: حسّی و خیالی و عقلی.

اما لذات حسّی: معنایش پوشیده نیست و امکان در آنها مانند امکانشان در این عالم است، زیرا آنها پس از بازگشت روح به بدن است و برهان بر امکان آنها اقامه شده است.

اما لذات خیالی: مانند لذت در خواب است، جز آنکه خواب، به‌جهت انقطاعش

استقرار ندارد، اگر دائمی بود، فرق بین خیالی و حسّی آشکار نمی‌شد، زیرا لذت بردن انسان از صورت، از حیث انطباعشان در خیال و حسّ است، نه از حیث وجودشان در خارج، اگر در خارج یافت شود و در حسّ (شخص) ـ به انطباع ـ یافت نشود، وی را لذتی نیست، و اگر منطبَع باقی بماند و در خارج معدوم باشد، لذت مداوم است؛ و قوهٔ متخیله را قدرت بر اختراع صور در این عالم هست، جز آنکه صورت مختَرع متخیّل، نه محسوس است و نه در قوهٔ بینایی منطبَع، از این‌روی اگر صورت زیبایی را درنهایت کمال اختراع کند و حضور و مشاهده‌اش را توهم نماید، سرور و خوشیش سرور و خوشی بزرگی نیست، چون دیده نمی‌شود ـ چنانکه در خواب هم این‌گونه است ـ بنابراین اگر خیال را قوه و نیرویی بر تصویر آن صورتها در قوهٔ بینایی بود ـ آنچنان که قوهٔ تصویر آنها در متخیله است ـ لذتش لذت بزرگی بود و در مرتبهٔ صور موجود (خارجی) قرار می‌گرفت؛ بنابراین دنیا و آخرت در این معنی ـ جز از حیث کمال قدرت بر تصویر صورت در قوهٔ بینایی ـ باهم جدایی ندارند، و چیزی به ذهن او که بدان تمایل و رغبت دارد خطور نمی‌کند جز آنکه برایش در خیال پدید می‌آید ـ به‌گونه‌ای که مشاهده می‌کند ـ و رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است: ان فی‌الجنة سوقاً یباع فیه الصور، یعنی: در بهشت بازاری است که در آن صورتها را می‌خرند، بازار [۱] عبارت از لطف الهی است که کانون قدرت بر اختراع صورت، به‌حسب شهوت و خواست می‌باشد، و این قدرت، گسترده‌تر و کامل‌تر از قدرت بر ایجاد، از خارج حسّ است [۲]، و حمل امور آخرت بر آنچه تمام‌تر و موافق‌تر با خواستها است سزاوارتر است، و اختصاص وجودش (قدرت) در حسّ و انتفای وجودش در خارج، از رتبه‌اش در وجود کم نمی‌کند، زیرا مرادِ از وجودش، برای حظِّ آن است و حظش، از وجودش در حسّ (شخص) می‌باشد، و چون در وی پدید آمد، حظّش فزونی می‌یابد، و باقی زیادی است و نیازی بدان نمی‌باشد، و از آن‌جهت مورد اراده قرار می‌گیرد که راه مقصود است و مشخص شده که در این عالم تنگ نارسا،

۱. و آنها ملکات پسندیده‌اند که از تکرار اعمال نیک پدید آمده‌اند. و هر کدامشان حقیقتی برای رقایقی مخصوص می‌باشند. «سبزواری»

۲. چون قدرت بر انشاء است. برعکس آنچه در اینجا است. یعنی قدرت بر تکوین است. «سبزواری»

راهی است، اما در آن عالم، راهها فراخ و گشاده است و تنگی ندارد.

اما عقلی: عبارت است از اینکه این محسوسات، مثال‌هایی برای لذات عقلی که محسوس نیستند می‌باشند، زیرا عقلی‌ها به انواعِ مختلف فراوانی ـ مانند حسّی‌ها ـ تقسیم می‌گردند، پس آنها مثالهایی برای آنها می‌باشند، یعنی هریک، مثالی برای لذت دیگری که رتبه‌اش در عقلی‌ها، برابر رتبهٔ مثال در حسّی‌ها است می‌باشد؛ پایان سخن او.

بیشتر اینها که گفته، موافق آن چیزهایی است که از صاحب کتاب شفا نقل کردیم، گویی که از او گرفته است، و پائین‌تر از این مرتبه از اعتقاد در باب معاد و حشر اجساد، اعتقاد علمای علم کلام، مانند خطیب رازی و همردیفانش می‌باشد که معاد در نزد آنان عبارت از جمع و گِرد آمدن اجزای پراکندهٔ مادّی، اعضای اصلی ـ که نزد آنان باقی است ـ و صورت دادن آنها را باردیگر، به صورتی همانند صورت پیشین است تا آنکه نفس، باردیگر بدانها تعلق گیرد، و پی‌نبردند که این، حشرِ در دنیا است نه در نشأهٔ آخرت، و بازگشت به سرای نخستین ـ سرای عمل و تحصیل ـ است نه بازگشت به سرای عقبا ـ سرای جزا و تکمیل ـ پس محال بودن تناسخ کجا شد؟ معنی بیان الهی چیست؟: انا لقادرون علی ان نبدل خیراً منهم و ما نحن بمسبوقین، یعنی: ما توانیم که بهتر از آنها بجایشان آریم و ما وامانده نخواهیم شد (۴۰ و ۴۱ ـ معارج) و: نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشئکم فیما لا تعلمون، یعنی: ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و عاجز نیستیم تا امثال شما را به جایتان بیاریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۰ و ۶۱ ـ واقعه) و: نحن خلقناهم و شددنا اسرهم و اذا شئنا بدلنا امثالهم تبدیلا، یعنی: ما آنها را بیافریدیم و ترکیبشان را محکم کرده‌ایم و اگر خواهیم نظایرشان را بدل آوریم ـ بدل آوردنی [1] ـ (۲۸ ـ انسان).

بر صاحب بینش پنهان نیست که نشأهٔ دوم، گونهٔ دیگری از وجود است که با این‌گونهٔ آفریده شدهٔ از خاک و آب و گل فرق دارد، و اینکه: مرگ و برانگیختن، آغاز حرکت بازگشتی به خداوند و یا قرب به او است، نه بازگشت به خلقت مادّی و

۱. زیرا تبدیل و امثال و نظایر و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید، دلالت برخلاف آنچه گفته‌اند دارد «سبزواری»

بدن خاکی متراکم ظلمانی [۱].

سپس خطیب رازی در تفسیر کبیرش بر اثبات آنچه فهمیده و از معنی حشر و معاد تصوّر نموده به آیات قرآنی که در باب قیامت و برانگیختگی آمده استدلال کرده و آن آیات را حمل بر آنچه موافق طبع و نظرش است نموده و گفته: آیاتی که در سورهٔ واقعه آمده اشاره به پاسخ شبههٔ منکران دارد، آنان که از اصحاب شمال و مجادله‌گراند، زیرا گویند: أإذا متنا و کنا تراباً و عظاماً أئنا لمبعوثون أوَ آبائناالاولون، یعنی: هنگامی که مُردیم و خاک و استخوان شدیم چگونه ما، و پدران قدیمیمان زنده می‌شویم؟ (۴۷ و ۴۸ ـ واقعه) و به امکان این امر از چهار وجه استدلال کرده است:

نخست بیان الهی است که: افرأیتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون، یعنی: مرا خبر دهید، آن نطفه که می‌ریزید، شما آفرینش آن می‌کنید یا ما آفریدگاریم؟ (۵۸ و ۵۹ ـ واقعه) وجه استدلال بدان اینکه: مَنیّ از زیادی هضم چهارم حاصل می‌شود، و آن مانند ذرات آبی ریز است که در اطراف اعضا پخش می‌باشد، از این‌روی تمام اعضا اشتراک دارند و غسلِ از آن ـ به‌واسطهٔ لذت بردنی که به‌جهت حصول انحلال (جدا شدن) تمام آن از آنها (اعضا) واقع می‌شود ـ (بر تمام اعضا) واجب می‌گردد، سپس خداوند متعال قوهٔ شهوت را بر بدن غالب و مسلّط کرده تا آنکه آن اجزای قطره‌ای را جمع آورد؛ خلاصه آنکه این اجزا نخست در اطراف عالَم پراکنده بودند و سپس پروردگار آنها را در بدن آن حیوان جمع می‌کند و پس از آن در جایگاه مَنیّ، سپس آن را به‌صورت آب جهنده به قرارگاه رَحِم خارج می‌کند، حال که این اجزا پراکنده بودند و خداوند جمعشان کرد و از آنها این شخص را پدید آورد، وقتی که باردیگر به‌واسطهٔ مرگ پراکنده می‌شوند، چگونه جمعشان برای باردیگر برای او محال می‌باشد؟

این بیان دلیل است و خداوند در مواضع مختلف کتابش این مطلب را بیان داشته است، از آن جمله در سورهٔ حج می‌فرماید: یا ایهاالناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم و نقر فی الارحام ما نشاءالی اجل مسمی ثم نخرجکم طفلاً ثم لتبلغوا اشدکم

۱. بازگشت در نفس مطمئنه است و قرب در غیر آن. به عبارتی دیگر: بازگشت در مقربان است و قرب، در اصحاب یمین. اما اصحاب شمال: قربشان به‌جهت مظهریت صفت قهر حق‌تعالی است. «سبزواری»

و منکم من یتوفی و منکم من یرد الی ارذل العمرلکیلا یعلم من بعد علم شیئا، و تری الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج، ذلک بان الله هوالحق و انه یحیالموتی و انه علی کل شئی قدیر، و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور، یعنی: ای مردمان! اگر از زندگی دوباره شک دارید، ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه، آنگاه از خون بسته، آنگاه از گوشت پارهٔ تصویر گرفته یا نگرفته، تا برای شما توضیح دهیم و هرچه خواهیم در رَحِمها قرار دهیم تا مدتی معین، آنگاه شما را کودکی بیرون آریم تا به قوه (بلوغ) خویش رسد، از شما کسی باشد که وفات یابد و از شما کسی باشد که به پستترین دوران عمر رسد تا پس از دانستن، چیزی نداند، و زمین را فسرده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبد و برآید و از همه گیاهان نیکوی بهجت انگیز برویاند، زیرا خدای حق همو است و او مردگان را زنده میکند و او به هرچه خواهد تواناست، رستاخیز آمدنی است و شک در آن نیست و خداوند خفتگان قبور را زنده میکند (۵ تا ۷ ـ حج).

و از آن جمله در سورهٔ مؤمنین است ـ پس از بیان مراتب خلقت ـ ثم انکم بعد ذلک لمیتون ثم انکم یوم القیامة تبعثون، یعنی: و باز شما پس از این مردنی هستید و دوباره روز رستاخیز زنده میشوید (۱۴ و ۱۵ ـ مؤمنون).

و از آن جمله در سورهٔ قیامت است: الم یک نطفة من منی یمنی ثم کان علقة فخلق فسوی، یعنی: آیا مایهای از منی نبود که ریخته میشد؟ سپس خون بستهای شد و خدایش بیافرید و بپرداخت (۳۷ و ۳۸ ـ قیامت).

و از آن جمله در سورهٔ طارق است: فلینظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب و الترائب، انه علی رجعه لقادر، یعنی: انسان بنگرد که از چه آفریده شده؟ از نطفهای جهنده خلق شده که از بین پشت و سینه بیرون میشود، خداوند به بازگرداندنش توانا است (۵ تا ۸ ـ طارق).

دوم: بیان الهی است که: افرأیتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون، یعنی: به من بگوئید! دانهای که میکارید، شما آن را میرویانید یا ما رویانندهایم؟ (۶۳ و ۶۴ ـ واقعه) وجه استدلال بدان این است که دانه و اقسام دانه که شکمش چاک دارد، مانند برنج وجو، گِرد و سهگوش و چهارگوش و غیراینها از اشکال، وقتی در زمین کِشت افتاد

و آب و خاک بر آن غلبه و استیلا یافت، از جهت عقلی اقتضای آن را دارد که تباه و پوسیده شود، چون یکی از آن‌دو عامل برای حصول پوسیدگی و گندیدگی و فساد کافی است، پس اگر هردو باشند بیشتر سزاوار است؛ ولی آن تباه و پوسیده نشده بلکه باقی و محفوظ می‌ماند، و چون رطوبت فزونی گرفت، دانه به دو بخش شکافته می‌گردد و از آن‌دو بخش خارج می‌شود: بخشی از سرِ آن به بالا بَر می‌شود و بخش دیگر از زیر آن به نشیب می‌رود و به خاک چنگ‌می‌زند؛ و همین‌طور هسته، با آن صلابت و سختی شدیدی که در آن است، به فرمان الهی شکافته شده و بر دو بخش جمع می‌آید: از یکی از آن‌دو، جزء برشونده خارج می‌گردد و از دومی، فرودآینده، بنابراین یکی از آن‌دو، سبک و بَرشونده است و دیگری، سنگین و فرودآینده ـ با اتحاد هر دو در طبیعت و عنصر ـ پس این دلالت بر قدرت کامل و حکمت فراگیر دارد که خردها از درکش عاجز و ناتوان‌اند، بنابراین این قادر توانا، چگونه از جمع اعضا و ترکیب اعضا عاجز و ناتوان است؟

سوم: بیان الهی است که: افرأیتم الماء الذی تشربون، ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون، یعنی: به من بگوئید! آبی که می‌آشامید، شما آن را از ابر فرود آورده‌اید یا ما فرود آورنده‌گانیم؟ (۶۸ و ۶۹ واقعه) وجه استدلال آن خود وجوهی دارد:

اول آنکه: آب طبعاً، جسم سنگینی است و بالا رفتن سنگین ـ برخلاف طبع ـ ناگزیر از قادر غالب و چیره‌ای است که طبع را مقهور و مسخر ساخته و خاصیتش را باطل کرده و چیزی را که شأنش نزول و فرود است بالا برد.

دوم آنکه: این ذرات آبیِ پخش که پس از پراکندگیشان جمع می‌آیند، ناگزیر از جمع آورنده‌ای هستند که آنها را قطره به قطره و ذره به ذره جمع آورد، پس آن‌کس اجزاء شبنمی و تراوشهای آبی را برای فرود آمدن جمع می‌آورد، قادر است که اجزای پخش شدهٔ خاکی را برای برانگیختگی جمع آورد.

سوم: حرکت دادنشان است به‌وسیلهٔ بادها.

چهارم: فرود آوردنشان است در محل نیاز و زمین خشک لم یزرع، و تمام اینها دلیل حشر است.

چهارم از آن وجوه (اولی): بیان الهی است که: افرأیتم النار التی تورون ءانتم انشأتم

شجرتها ام نحن المنشئون، یعنی: به من بگوئید! آن آتش که با آتش زنه می‌افروزید، آیا شما درخت آن را پدید آورده‌اید یا ما پدید آرندگانیم؟ (۷۰ و ۷۱ ـ واقعه) وجه استدلال آنکه: آتش طبعاً بالا رونده است و درخت، فرودآینده، و نیز آتش نورانی است و درخت ظلمانی، آتش گرم و خشک است و درخت سرد و تر، و چون خداوند در داخل آن درخت، آن اجزای نورانی را نگه داشته، درواقع بین آن اجزای از هم گریزان را به قدرتش جمع آورده است، و چون از این کار عاجز و ناتوان نیست، چگونه از ترکیب اجزای حیوان و جمع اعضایش ناتوان است؟ پایان سخن او.

این نهایت آن چیزی بود که فهم اهل کلام بدان رسیده، و غایت آن چیزی است که قوهٔ نظر دانشمندان رسمی در اثبات نشأهٔ آخرت و جهان دیگر و حشر اجسام و پخش ارواح و نفوس بدان پی‌برده است، و در آن با قطع‌نظر از مواضع منع و اشکال، و از تحریف آیات قرآنی و جابه‌جا کردن معانی آنها و اهدافی که بدان آیات تعلق دارد و برای آن مقاصد بیان و بدان اهداف سوق می‌دهد ـ چنانکه به‌زودی بدانها اشاره خواهیم کرد ـ آنچه در اثبات جهان دیگر و بیان ایمان به روز رستاخیز تقریر و تصویر کرده اصلاً ارزشی ندارد، زیرا چیزی را که از تصویر کلام و تقریر مرامش اثبات می‌کند، جز امکان این امر که پراکنده‌های اجزای پخش شدهٔ در مکانهای متعدد و جهات مختلف دنیا را جمع می‌آورد و بعضی را بر بعض دیگر در یک مکان چیده و بر آنها صورتی همانند صورت معدوم شدهٔ پیشین افاضه می‌کند و روح، از عالم مجرد قدسی خود ـ پس از روزگاران درازی که در آنجا بوده ـ برای باردیگر در کمال آرامش و آسایش به این جهان بازگشته و به این بدن متراکم تاریک و مظلم تعلق می‌گیرد نیست.

روز دیگر از آن‌جهت به روز قیامت نامیده شده است که در آن‌روز، روح از این بدن طبیعی برخاسته و در وجودش از او بی‌نیاز شده و قائم به ذات خود و به ذات مُبدِع و آفریننده‌اش می‌باشد، چون بدن اخروی در آنجا قائمِ به روح است، درحالی که در اینجا، روح قائم به بدن طبیعی ـ به‌واسطهٔ ضعف وجود دنیویش و قوهٔ وجود اخرویش ـ می‌باشد.

خلاصه آنکه: سخنش به سخنان منکران آخرت، شباهتش بیشتر است تا به سخن معترفان بدان، زیرا بیشتر طبیعیان و دهریان این‌گونه‌اند، یعنی گویند: مواد عنصری

به‌واسطهٔ وزش بادها و فرودآمدن بارانها بر زمین، و وقوع شعاعات و پرتوهای خورشید و ماه و غیر این‌دو بر آن جمع می‌آیند و از آن مواد، انسان و حیوان و نبات حصول می‌یابد، سپس مُرده و صورتشان باطل شده و آن اجزا برای بار دوم بر همین شکل و یا بر شکل دیگری نزدیک بدان جمع می‌آیند و از آنها امثال این موالید ـ برای باردیگر ـ حاصل می‌آید یا با بقای نفوس و ارواح ـ چنانکه تناسخیان گویند ـ و یا با حدوث دسته‌ای از آنها و بطلان دسته پیشین؛ کاش می‌دانستم کیست که انکار دارد از آب و خاک و مادّه، دفعه‌ای پس از دفعهٔ دیگر، به‌عینه صورتی شبیه به‌صورت نخستین پدید می‌آید تا مطلوب، اثبات قدرت الهی در این امر باشد؟

خلاصه آنکه: اینان، یعنی ژاژخایان اصحاب کلام و مجادله و ستیز، ندانستند که مقصود تکالیف و وضع شرایع و فرستادن پیامبران و فروفرستادن کتابهای آسمانی جز تکمیل نفوس انسانی و رهائیشان از این جهان و سرای اضداد و آزاد کردنشان از بند خواستها و قید مکانها و جهات نمی‌باشد، و این تکمیل کردن و رها ساختن جز به‌واسطهٔ تبدیل این نشأهٔ فناشوندهٔ نوشونده، به نشأهٔ باقی و ثابت حصول نمی‌یابد، و این تبدیل به نشأهٔ باقی، نخست موقوف بر شناخت آن نشأه و ایمان به وقوع آن است، و دوم موقوف بر اینکه آن نشأه غایت اصلی که مقصود از وجود انسان است و انسان به اقتضای فطرت و سرشت طبیعیش بدان سوی رهسپار است ـ اگر از راه آن به‌واسطهٔ نادانیها و ارتکاب گناهان انحراف و کژی پیدا نکند ـ بوده و سوم، موقوف بر عمل به مقتضای آن نشأه و آنچه راه را به‌سوی آن آسان می‌سازد و راهزنان بازدارنده از پویش بدان‌سو را دفع می‌کند می‌باشد؛ بنابراین هدف الهی از این آیات که دلالت بر حقیقت معاد و بازگشت دارند عبارت است از گونهٔ دیگری از وجود، و راهنمایی به جهانی که از این حواس پنهان است و از مشاهدهٔ مخلوقات پوشیده، و آن عالم به نام عالم غیب نامیده می‌شود و این عالم به نام عالم شهادت، آن عالم ارواح است و این عالم اجساد، و همان‌طور که روح باطن جسد است، همین‌طور عالم آخرت هم باطن این عالم می‌باشد.

سپس چون اثبات گونهٔ دیگری از وجود، که مخالف این وجود طبیعی وضعی باشد، و نیز اثبات نشأهٔ دیگری ـ باطنی ـ که با این نشأهٔ ظاهری تباین و تخالف داشته باشد،

کاری است که ادراک آن دشوار و بر اذهان بیشتر از مردمان گرانی می‌کند، لذا با آن ستیز کرده و آن را انکار می‌ورزند؛ و نیز به‌واسطهٔ اُلفت و خو گرفتنشان به این اجساد و خواستها و لذات آنها، ترک این اجساد و رها کردنشان و طلب نشأهٔ دیگری که با این نشأه تضاد و تخالف دارد برایشان بسیار مشکل و سخت است، از این‌روی در تحقیق آن و در چگونگیش اندیشه نمی‌کنند و بلکه از آن و از نشانه‌های آن روی برمی‌گردانند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و کأین من آیة فی‌السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا آیه‌ها در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن‌روی گردانند (۱۰۵ ـ یوسف) و به زندگانی دنیا خشنود شده و بدان آرام گرفته و درنتیجه به دنیا گرائیدند، چنانکه فرمود: ولکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه، یعنی: ولی به دنیا گرائید و هوس خویش را پیروی کرد (۱۷۶ ـ اعراف).

ما بسیاری از منتسبان به علم و شریعت را مشاهده می‌کنیم که از اثبات عالم تجرد گرفته و درهم می‌شوند و دلهاشان از یاد عقل و نفس و روح و مدح آن عالم و نکوهش اجساد و شهوات و خواستهای محسوس آنها و پوسیدن و نابودی آنها مشمئز و رمیده می‌شود، و بیشتر آنان آخرت را مانند دنیا، و نعمت‌های آن را مانند نعمتهای دنیا توهم کرده و می‌پندارند، جز آنکه آنها فراوان‌تر و مداوم و باقی هستند، از این‌روی بدان جهان رغبت و تمایل پیدا کرده و طاعات را برای آن انجام می‌دهند که شهوت شکم و زیرشکم را طالبند، و به‌سبب آنچه بیان داشتیم در قرآن عظیم بیان آیاتی که دلالت بر نشأهٔ دیگر و برانگیختگی و قیام دارد فراوان آمده است تا انسان از خواب جهالت و غفلت بیدار شده و به‌سوی آخرت رهسپار گردیده و از بدن و قید و بندهای بدن ـ از دنیا و تعلقات آن ـ رها شده و از پلیدیها و زشتیها پاک شده و با شوق به لقای الهی و ملاقات با او و همسایگی مقربان و اتصال با قدسیان روان گردد.

بدان مراد از آیاتی که نقل شده، آنچه صاحب تفسیر کبیر (خطیب‌رازی) از اثبات قدرت گزافی اشعری که مبنایش بر ابطال حکمت و نفی علّت و معلول است تفسیر نموده نمی‌باشد، و شگفت آنکه اینان هرگاه که اثبات اصلی از اصول دین ـ مانند اثبات قدرت پروردگار و یا اثبات نبوت و معاد ـ را عهده‌دار می‌شوند، ناگزیر به ابطال خاصیت طبایعی که خداوند در آنها نهاده است گردیده و ناچار از نفی رابطهٔ عقلی بین اشیاء و

ترتیب ذاتی وجودی و نظامِ ضروری بین موجوداتی که سنت و روش الهی بر آنها جاری است و تبدیلی نمی‌پذیرند می‌شوند، و این عادت و روش آنها است در اثبات بیشتر از اصول اعتقادی، چنانکه این مرد، که پیشوا و سردستهٔ اهل بحث و کلام است انجام داده است.

اگرگویی: پس معنی این آیات، به ویژه که اشتمال بر بیان نطفه و آغاز خلقت دارد چیست؟ آیا مراد از آنها این نیست که خداوند متعال همان‌گونه که بر انشاء و آفریدن قادر است، بر بازگردانیدن و تکوین ـ برای بار دوم ـ هم قادر است؟

گویم: هدف اصلی از آیات معادی، در اطراف بیان دو منهج و دو راه شریف ـ در بیان معاد و حشر نفوس و اجساد ـ دور می‌زند:

یکی از آن‌دو، اثبات آن از جهت مبدأ غایی و لزوم غایات برای طبایع جوهری اصلی است.

و دوم، اثبات آن از جهت مبدأ فاعلی می‌باشد، و شکی نیست برهانی که حدّ اوسط در آن است، علت برای نتیجه است، و آن ثبوت (حد) اکبر است برای (حد) اصغر، و به نام برهان «لِم» نامیده می‌شود، پس محکم‌ترین براهین «لِمی» و استوارترینشان برهانی است که وسط، در آن سبب فاعلی و یا سبب غائی ـ نه دیگر سببها ـ قرار داده می‌شود، بنابراین گوییم: آیاتی که در آنها بیان نطفه و اطوار کمالی و دگرگونیهای آن از صورت ناقص به‌صورت کامل‌تر و از حال پست به حال عالی‌تر آمده است، هدف از بیان آن امور، اثبات این امر است که این اطوار و دگرگونیها را غایتی دیگر و آخرتی (کمال و حال عالی‌تر) است، بنابراین انسان را توجه و رو کردنی طبیعی به‌سوی کمال و دین فطری الهی در تقرب به مبدأ فعال می‌باشد، و کمالی که شایسته و درخور انسانی که در آغاز از این مواد طبیعی و ارکان (عناصر) آفریده شده است در این عالم پست یافت نمی‌گردد، بلکه در عالم آخرت است که بازگشت بدانجا است و غایت و منتهیٰ در آنجا، پس به‌ضرورت وقتی انسان تمام مراتب خلقی را که در حدود حرکت جوهری فطریش ـ از جمادی و نباتی و حیوانی ـ است پی‌سپر کرد و به بلوغ صوری طبیعی رسید و وجود دنیوی حیوانیش تمامی یافت، ناگزیر باید به‌سوی نشأهٔ آخرت و جهانی دیگر توجه و رونماید و از قوه به فعل و از دنیا به آخرت و سپس مولیٰ (پشان حق)

خارج گردد، و این غایتِ غایات و منتهای اشواق و حرکات می‌باشد، و این مراد از بیان الهی است که: یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة..... الی قوله: و ان الله یبعث من فی القبور [1]، یعنی قبور اجساد و قبور ارواح ـ یعنی ابدان [2] ـ و همین‌طور غیر اینها از آیاتی که در آنها بیان اطوار خلقت و اکوان نطفه آمده است، پس هدف از بیان تمام این آیات، اثبات نشأهٔ دیگر برای انسان ـ از جهت ثبوت غایت برای وجود و حرکت فطریش ـ می‌باشد.

اگرگویی: این تحولات و این تطورات در غیر مادّه انسان هم یافت می‌گردد، مانند نبات و حیوان، پس لازم می‌آید که آنها نیز نشأهٔ دیگری داشته باشند.

گویم: بعضی از این احوال و اطوار در آنها یافت می‌شود نه تمامشان، یعنی به‌واسطهٔ نقصان و نارسایی فطرت و نهادشان از درجهٔ انسانی، بنابراین غایت آنها نیز پس از این اطوار می‌باشد، و چون دیگر موجودات حیوانی به مرز انسانیت نرسیده و وارد دروازهٔ آن نشده‌اند، امکان دخول به ملکوت آسمانها و بَرشدن به باب قدس را ندارند [3]، چنانکه موجودات نباتی تا به دروازهٔ حیوانیت وارد نشوند، امکان دخول به انسانیت را ـ نه به‌گونهٔ تناسخ بلکه به‌گونهٔ دیگری که صاحبان بینش و حکمت می‌دانند ـ ندارند [4]، سپس (گوییم:) این‌گونه نیست که هر متوجه و روکننده‌ای به‌سوی غایت، ناچار بدان می‌رسد، بسا که به‌واسطهٔ بازدارنده‌ای خارجی از آن غایت بازمی‌ماند، زیرا در اینجا راهزنان و بازدارندگان از رسیدن فراوان‌اند، خلاصه آنکه طبایع را غایاتی ثابت است که

۱. آیهٔ ۵ تا ۷ سورهٔ مبارکه حج است که تمام آیه با ترجمه‌اش در صفحه ۱۵۶ و ۱۵۷ آمده است. بدانجا مراجعه شود. «م»   ۲. زیرا ابدان طبیعی، گور و غلاف اجساد برزخی و صور اخروی‌اند، و همین‌طور ارواح.

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا   مرده را ز ایشان حیات است و نما
جانهای مرده اندر گورتن   برجهد ز آوازشان اندر کفن **«سبزواری»**

۳. یعنی مستقلاً، اما حشر تبعی برای وی امکان‌پذیر است و آن بر دو نوع است:

یکی آنکه انسان وقتی محشور شود، هرچه در وجودش است با او محشور می‌شود.

دوم آنکه هر حیوانی که تکوین وجودش در مدت حیاتش استکمال یافت، چون زمانش منقضی گشت، صورتش به عالم صور برزخی، و نفسش به مثال نوری که در عالم عقول متکافئه است محشور می‌شود و او محشور بدان (صورت) است و آن، محشور به خدا، و وی به تبعیت آن‌صورت بدو محشور می‌گردد **«سبزواری»**   ۴. یعنی به‌گونه اتصال طولی در صراط انسان. **«سبزواری»**

فطرت و سرشت اصلی اقتضای رسیدن بدانها را می‌کند، و بسا که مانع و حجابی واقع گردد.

اما آیاتی که در آنها بر اثبات آخرت، به خلق اجرام بزرگ و انواع طبیعی استدلال می‌شود [1]، هدف و مراد در آنها، اثبات این مطلوب است ـ از جهت فاعلیت ـ زیرا بیشتر از مردمان پندارند که آن، ناگزیر از حدوث چیزی از مادّهٔ جسمی و طینت است، زیرا حصول چیزی بدون اصل محال است، لذا حدوث عالم دیگری و آشکال و صور در آن را انکار می‌ورزند و نمی‌دانند که وجود موجودات اخروی از باب انشاء، به مجرد جهات فاعلی است نه از باب تخلیق و آفریدن از اصلی مادّی و جهات قابلی، زیرا خداوند بیان و روشن فرموده که شأن اصلی او در فاعلیت، عبارت از ابداع و انشاء است نه تکوین و تخلیقِ از مادّه، و همین‌طور آفریدن آسمانها و زمین و اصول موجودات، زیرا وجود آنها از مادّهٔ دیگری آفریده نشده است، بلکه آنها را بر اسلوب و روش اختراع و انشاء پدید می‌آورد.

انشاء بهشت و دوزخ و اجسامی که در آخرت وعده داده شده است نیز این‌گونه می‌باشد، پس انکار منکران جهان آخرت که در چه مادّه و در چه ناحیه و جهتی پدید می‌آید و مکانش کجا است و زمانش چه وقت است و هنگام برپا شدنش کی است؟ دفع می‌گردد، اینان برای آخرت مکان خاصی می‌طلبند و از زمان رستاخیز پرسش می‌کنند که چه هنگام و در چه مکان از مکانهای این اجسام است؟ و یقولون متی هذاالوعد ان کنتم صادقین، یعنی: و گویند: اگر راست می‌گوئید این وعده کی می‌رسد؟ (۴۸ ـ یس) یعنی در چه زمان معیّنی از زمانهای دنیا؟ و نمی‌دانند که نه مکان آخرت و زمانش از جنس مکان دنیا و زمان آن، و نه وجود و ایجادش مانند وجود موجودات

۱. مانند آیات سورهٔ واقعه و مانند بیان الهی که: اولیس الذی خلق‌السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم، و مانند بیان دیگر او که. قال من یحی العظام و هی رمیم؟ قل یحییهاالذی انشأها اول مرّة، یعنی: آیا آن‌کس که آسمانها و زمین را آفریده قدرت آن را ندارند که همانند آنان را بیافریند؟ (یعنی برانگیزانند شان) (۸۱ ـ یس) و: گوید· استخوانهای پوسیده را چه کسی زنده می‌کند؟ بگو: همان که اول بار آن را ایجاد کرده زنده‌اش می‌کند (۷۹ ـ یس) یعنی: آفریدن آسمانها و زمین به‌گونهٔ انشاء، از جهات فاعلی است و به‌وسیلهٔ تکوین از مادّهٔ پیشین نمی‌باشد، و همین‌طور خلق صاحبان استخوانهای پوسیده، انشاء آنها در آخرت، به مجرد جهات فاعلی برایش ممکن است. و غیر اینها از آیات دیگر **«سبزواری»**

دنیایی و ایجاد آنها می‌باشد، آخرت را نشأه‌ای قوی‌تر است که از انشاء حاصل آمده است و این نشأه، خلقتی است که از تخلیق حاصل شده است.

این نیز منهج و اسلوبی دقیق و شریف می‌باشد، و حمل آیات قرآنی بر آنچه شریف‌تر و استوارتر است شایسته‌تر می‌باشد، بنابراین هدف از این آیاتی که در آنها به‌این اسلوب و منهج اشاره شده این است که: ابداع صور و انشاء آنها بدون مادّهٔ پیشین، به علّت نخستین سزاوارتر و مناسب‌تر است، و بر او از ترکیب مواد و جمع آوردن اجزاء و پراکنده‌های آنها آسان‌تر، و به ذات او سزاوارتر است، چون کار او (علت نخستین) مانند چشم برهم زدن و بلکه کمتر است، چنانکه می‌فرماید: و ما امرالساعة الا کلمح البصر، یعنی: کار قیامت چشم بهم زدنی بیش نیست (۷۷ ـ نحل) و فرموده: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر، یعنی: فرمان ما جز یکی نیست ـ چون به‌هم خوردن چشم ـ (۵۰ ـ قمر) و چون به ابداع‌کنندهٔ بدایع و پدیدآرندهٔ خلایق، انشاء صور و ابداع آنها از غیر مادّه، از تخلیق آنها از مزاج و امتزاج و ترکیبشان از اجزای گوناگونی که با ازدواج و جفت شدن حاصل می‌آید سزاوارتر و شایسته‌تر است، بنابراین فعل خاص او که عبارت از ابداع و انشاء است، برتر و بالاتر از گِردآوردن تمام پراکنده‌ها و ترکیب امور مختلف می‌باشد، زیر این شأن قوا و طبایعی است که در درجهٔ پائین از نارسایی ـ در فاعلیت و تأثیر ـ می‌باشند، و چون از خداوند متعال وجود انسان، به‌گونهٔ امتزاج و ترکیب، از ارکان (عناصر و نطفهٔ) مخلوط صدور پیدا کرده است، بنابراین صدورش از وی برای باردیگر به‌گونه انشاء ـ مجرد از هیولا ـ جایز است.

با اینکه دانستی ایجاد ـ مطلقا ـ از خدای متعال است و وسایط، مخصصات و مرجِّحاتِ (اختصاص‌دهنده و برتری‌دهنده) ایجاد او و یا جهات مکثِّرات فعل و افاضهٔ وجود اویند، ولی هر موجود و واسطه‌ای که در وجود، بسیط تر باشد و از کثرت برتر و منزه‌تر، او به موجد و پدیدآورندهٔ حقیقی نزدیک‌تر است، و ما پیش از این اشاره کردیم که وجود امور اُخروی، برتر از ترکیب و بلند قدرتر از امتزاج و نزدیک‌تر بـه وحدتِ خالص، از این امور دنیایی می‌باشند، پس همان‌گونه که فعل خاص او در آغاز، انشاء و ایجاد نشأهٔ نخستین است، نه ترکیب امور مختلف و گِردآوردن پراکنده‌ها، حقیقت معاد و بازگشت هم همین‌طور است، و فعلی که شایستهٔ او است انشاء نشأهٔ دوم است،

و آن بر وی از ایجاد موجودات در دنیا که به‌واسطهٔ حرکات از اجساد و دگرگونیها در مواد حاصل می‌گردد آسان‌تر است، زیرا جهان آخرت بهتر و باقی‌تر و جاودانه‌تر و بلند قدرتر است، و هرچه که چنین باشد، آن در صدور از مبدأ برتر شایسته‌تر و مناسب‌تر است و بر خداوند متعال آسان‌تر، چنانکه می‌فرماید: و هواهون علیه و له المثل الاعلی فی‌السموات و الارض، یعنی: باز آوردن برای او آسان‌تر است، صفت والا در آسمانها و زمین خاص او است (۲۷ ـ روم).

بدان که آخریت و ثانویت (پایان و دوم بودن) با قیاس به حدوث ما است، وگرنه آن نشأه در نفس خودش جلوتر و پیش‌تر است، زیرا در ترتیب وجود ـ از جهت ذات و شرف ـ پیش از طبیعت بوده‌اند، و بعد از طبیعت (عالم دنیایی) بودنشان، با قیاس به حدوث و استکمالات ما است، و این نیز دلالت بر آن دارد که جهان آخرت، بالفعل موجود است و بهشت و دوزخ هم اکنون هم هستند و آفریده شده‌اند (برعکس نظر بعضی که گویند در قیامت خلق می‌شوند)، چنانکه آیات و احادیث فراوانی بر این امر دلالت دارد.

آنچه دلالت دارد که ایجاد موجودات اخروی به سنت و اسلوب الهی که ابداع است شبیه‌تر است تا ایجاد موجودات دنیایی اینکه: ایجاد این موالید (سه‌گانه) و رساندنشان به کمالشان، به‌تدریج حاصل می‌آید و وجودشان نیز از حیث حدوث و کمال تدریجی است، درحالی که امور اخروی وجودشان از حیث حدوث و کمال، دفعی و یکبارگی است، و اینکه افراد انواع و اشخاص طبایع که از حیث شمار فراوانند، تمامشان یک‌دفعه و دریک لحظه پدید نمی‌آیند، بلکه بعضیشان پیش از بعض دیگر و برخیشان بعد از برخ دیگر ـ به‌گونهٔ توالد و یا تولّد (زاد و ولد کردن و یا زائیدن) ـ پدید می‌آیند، و تا امّت و گروهی نابود نشوند، امت و گروه دیگری پدید نمی‌آیند، چنانکه فرمود: لکل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة ولایستقدمون، یعنی: هر امتی را مدتی معین است و چون مدتشان به سرآید، نه ساعتی پس شوند و نه پیش شوند (۳۴ ـ اعراف) برعکس وجود صوری اخروی و اشخاص انشاء شدهٔ آنها که نه به‌گونهٔ توالداند و نه تولّد: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان، همگی به وعدهٔ روزی معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ ـ واقعه) زیرا وجود آن

یکدفعه ـ به فرمان الهی ـ در دمیدن حضرت اسرافیل واقع می‌شود، ارواح آنان در صور (بوق) اجسادشان که از آن ارواح پدید آمده‌اند می‌باشد [۱]: فانما هی زجرة واحدة فاذاهم بالساهرة، یعنی: آن فقط یک دمیدن است و پس آنگاه آنان به روی دشت هموار باشند (۱۵ و ۱۶ ـ نازعات).

۸
فصل
در اختلاف آراء و نظریات مردمان درباب معاد و بازگشت

از اوهام عامی و آراء جاهلی، رأی کسی است که معتقد است حشر نفوس و اجساد محال است و امکان ندارد که معاد، در چیزی از آن‌دو تحقق یابد، و آنان ملحدان و بی‌دینان از طبیعیان و دهریان و دسته‌ای از پزشکان‌اند که در شریعت بر آنان اعتمادی و در حکمت به رأیشان اعتنایی نیست، اینان پندارند که انسان جز این هیکل محسوس و کالبد ملموس که حامل کیفیت مزاجی و آنچه از قوا و اعراض را در پی‌دارد نمی‌باشد، و اینکه تمام اینها با مرگ، نابود گردیده و با زایل شدن حیات معدوم می‌گردند و جز موادّی پراکنده، چیزی باقی نمی‌ماند، بنابراین انسان، مانند دیگر حیوانات و نباتات، وقتی مُرد تمام شده و سعادت و شقاوتش منحصر در لذات و دردها و رنجهای بدنی دنیایی می‌باشد.

این رأی اینان تکذیب عقل است، چنانکه محققان از فیلسوفان بدان معتقداند و نیز، تکذیب شرع است، چنانکه محققان از متشرعان بدان معتقداند؛ آنچه از جالینوس در کار معاد نقل شده، تردّد (شک) و توقف (عدم جزم) است، زیرا در کار نفس متوقف است که آیا آن مزاج است، که با مرگ نابود می‌گردد و بازنمی‌گردد، یا جوهری مجرد است که پس از مرگ باقی می‌ماند و بازمی‌گردد؟ سپس برخی دیگر هستند که دست به

۱. نفخه دو نفخه است: نفخه‌ای است که آتش را خاموش می‌کند و نفخه‌ای است که آن را شعله‌ور می‌سازد، و این بدنهای طبیعی مانند هیزم و چوبهایی هستند که به آتش الهی که نورالله است مشتعل‌اند، پس در قیامت کبرا، این آتش یکدفعه خاموش می‌شود و هیزم و چوبهای دیگری که صور خالص و ناب اخروی که اجساد آنان می‌باشند و قائم به آن ارواح‌اند، به آتشی که همان ارواح‌اند مشتعل می‌گردند... «سبزواری»

دامن (برخی از) علما شده و به آن، چیزی افزوده و گفته: معدوم بازگردانده نمی‌شود، زیرا وقتی کالبد انسانی معدوم گشت، امکان بازگرداندنش نیست و درنتیجه حشر، ممتنع و محال است؛ متکلمان این رأی را گاهی به منعِ امتناع بازگردانیدن معدوم، و گاه دیگر به منعِ فنای انسان به فساد کالبدش، منع داشته و گفته‌اند: انسان را اجزایی است که باقی‌می‌ماند، یا تجزیه‌پذیر است و یا غیر تجزیه‌پذیر؛ سپس آیات و نصوصی را که در بیان حشر آمده است، حمل بر این کرده‌اند که مراد، گِردآوردن اجزای پراکندهٔ باقی مانده است که عبارت از حقیقت انسان می‌باشد.

خلاصه آنکه: متکلمان در تصحیح مَعاد، یکی از دو امر مجهولی را که از عقل ـ و بلکه از نقل (روایت) ـ دور است مرتکب شده‌اند و چیزی از آن‌دو لازم نمی‌آید، بلکه عقل و نقل حکم می‌کنند که مُعاد (بازگردنده) در آخرت، همان کسی است که مصدر افعال و مبدأ اعمال، و مکلَّف به تکالیف و واجبات و احکام عقلی و شرعی بوده است.

پوشیده نباشد که رشته‌های شبهه از زمین اوهام ستیزگرانِ منکرِ حشر و قیامت، جز با قطع ریشهٔ آنها کنده نمی‌شود، یعنی اینکه: انسان با مرگ، فانی و باطل شده و باقی نمی‌ماند، و وی جز هیکل ـ با مزاج و یا صورتی که در او حلول و ورود دارد ـ نمی‌باشد، و ما قطع و ریشه‌کنی این اصل را مفصلاً بیان داشتیم

محققان از فلاسفه و متشرعان، بر حقّیت و درستی معاد و بازگشت و ثبوت نشأهٔ باقی باهم اتفاق‌نظر دارند، ولی در چگونگی آن اختلاف‌نظر دارند؛ مسلمانان و تمام فقها و اخباریان معتقداند که آن جسمانی است و بس، زیرا روح نزد آنان جسمی است که ساری و جاری در بدن است ـ سریان آتش در ذغال و آب در گُل و روغن در زیتون ـ تمام فلاسفه و پیروان مشائیان معتقداند که آن روحانی، یعنی عقلی است و بس، چون صورت بدن و اعراضش با قطع تعلق نفس از آن، معدوم گردیده و باردیگر شخص او بازنمی‌گردد، چون معدوم بازنمی‌گردد، بنابراین نفس که جوهری مجرد است باقی می‌ماند و فنا، راهی به‌سوی آن نخواهد داشت، لذا به عالم مفارقات ـ به‌واسطهٔ قطع تعلقات به‌وسیلهٔ مرگ طبیعی ـ بازمی‌گردد.

بسیاری از بزرگان حکما و مشایخ عرفا و گروهی از متکلمان، مانند حجت‌الاسلام غزالی و کعبی و حلیمی و راغب اصفهانی، و جمعی از یاران امامی مذهبان ما چون شیخ مفید

و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامهٔ حلّی و محقق طوسی ـ که رضوان الهی بر تمامشان باد ـ به دو معاد معتقداند، یعنی نفسِ مجرد، به بدن بازمی‌گردد، به این نظر، تمام مسیحیان و تناسخیان هم قایل‌اند، ولی فرقش آن است که محققان مسلمان و هرکس در ردیف ایشان است، قایل به حدوث ارواح و بازگردانیدنشان به بدن، در این عالم نیستند، بلکه در عالَم دیگری معتقداند، درحالی که تناسخیان قایل به قِدم ارواح و بازگردانیدنشان به بدن، در این عالم هستند و عالم آخرت و بهشت و دوزخ جسمانی را انکار می‌ورزند.

سپس (گوئیم:) این قایلان به دو معاد، سخنانشان باهم اختلاف دارد، یعنی در معاد آیا بدن به‌عینه همین بدن است و یا همانند این بدن است؟ و عین و یا همانند بودن، آیا به اعتبار هریک از اعضا و آشکال و خطوط است و یا نیست؟ ظاهر آنکه این آخری را هیچ‌کسی لازم ندانسته است، بلکه بیشتر از اسلامیان سخنشان نشان دهندهٔ این امر است که بدن مُعاد (بازگردنده) غیر از بدن اوّلی ـ به‌حسب خلقت و شکل ـ می‌باشد، و بسا به بعضِی از اخباری که در آنها صفات اهل بهشت و دوزخ آمده است استدلال کنند، مانند اینکه: اهل بهشت نوخاسته و بی‌مویند، و مانند اینکه: دندان کافر مانند کوه اُحد است، و بیان الهی که: کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذقواالعذاب، یعنی: هر وقت پوستهایشان بسوزد به عوض، پوستهایی غیر از آن پوستها دهیمشان تا عذاب را کامل بچشند (۵۶ ـ نساء). و: اولیس الذی خلق‌السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم، یعنی: مگر آنکه آسمانها و زمین را پدید آورده نتواند مانند آنان را بیافریند؟ (۸۱ ـ یس).

اگرگویی: بنابراین پاداش داده شده و کیفر یافته به لذات و رنجهای جسمانی، غیر از کسی است که عمل طاعت را انجام داده و مرتکب معصیت شده است؟

در پاسخ گفته شده: ملاک در این امر، ادراک است و آن خاص روح می‌باشد، و اگر به‌واسطهٔ آلات باشد، آن به‌عینه باقی است (و نیاز به دادن پوستهای دیگر تا عذاب را بچشند نبود) از این‌روی به یک فرد، از کودکی تا پیری گفته می‌شود که او به‌عینه همو است، اگرچه صور و مقادیر و آشکال و اعراض، و بلکه بسیاری از اعضا و قوا تبدیل و تغییر یافته است، و به فردی که در جوانی جنایت کرده و در پیری کیفر می‌بیند گفته نمی‌شود که غیرجانی کیفر یافته.

این بیان اعتقادات و آراء بود و حقیقت را به‌زودی خواهی دانست که مُعاد در مَعاد (بازگردنده در بازگشت) به‌عینه همین شخص، از حیث نفس و بدن می‌باشد، پس نفس به‌عینه همین نفس است و بدن، به‌عینه همین بدن است [۱]، چنانکه وقتی مشاهده‌اش کنی خواهی گفت: به‌عینه فلانی را که در دنیا بود مشاهده کرده‌ام ـ اگرچه تحولات و دگرگونیها واقع شده باشد ـ به‌طوری که گفته می‌شود: این طلا است و این آهن، و بسا هردو بدن به‌جایی منتهی شوند که متحد گردند و یک عقل خالص و ناب گردند؛ هرکس این را انکارورزد، شریعت را انکارورزیده و در حکمت ناتمام و ناقص است و وی را، انکار بسیاری از نصوص قرآنی لازم می‌آید.

۹
فصل
در دلایلی که منکران مُعاد آورده‌اند

منکران مُعاد (بازگردنده) گاهی استدلال به امتناع اعادهٔ معدوم ـ یعنی بازگردانیدنِ دوبارهٔ نابود شده ـ می‌کنند و دیگرگاه به اینکه: اگر انسانی را انسان دیگر بخورد، بنابراین اجزای خورده شده اگر به بدن خورنده بازگردانیده شود، انسان خورده شده، مُعاد (یعنی بازگردنده) نخواهد بود، و اگر به بدن خورده شده بازگردانیده شود، خورنده، مُعاد (بازگردنده) نمی‌باشد، و لازم می‌آید که اجزاء به‌عینه در نعمت و در نقمت [۲] باشد؛ و

۱. یعنی بدن برزخی و اخروی، همین بدن دنیوی است، ولی به وصف دنیوی و طبیعی، و گفته شد که این به‌عینه همو است (حکم نشأه فرق می‌کند) و شیئیت شئی به صورتش است ـ یعنی صورت بدنی ـ نه به مادّه‌اش، و به صورتش که به معنی آن چیزی که شئی بدان بالفعل است می‌باشد ـ و آن نفس است و نفس مشخِّص است ـ و چون مشخِّص این و آن باقی است، چگونه شخص به معنا و صورتش باقی نیست؟ و تشخص نفس به وجود حقیقی است که عین وحدت و تشخصش می‌باشد. «سبزواری»

۲. این وقتی تمام است که شیئیت شئی به مادّه‌اش باشد و انسان به تکوینش از اجزای مادّی بازگردد، اما اگر شیئیت شئی به صورتش باشد، لازم نمی‌آید که اجزای مادّهٔ بدن اجزای بدنی دیگر شود، صورتش هم جزء بدن دیگری شود، زیرا مادّهٔ غذا جزء غذا خورنده می‌شود نه صورتش، چون هر صورتی را زمانی است که وی در آن زمان همو است، بنابراین صورت، به‌صورت دیگری انقلاب پیدا نمی‌کند، پس آن (غذا) حقیقت انسان و صورتش نیست، بلکه آنچه بدنش ـ از آن حیث که بدنش است ـ می‌باشد، غذای چیزی نمی‌گردد، بلکه هر مادّه‌ای وقتی با صورت نوعی و یا شخصیش اعتبار شود و گفته شود: آن مادّهٔ شئی است، آن مادّهٔ بالعرض است. «سبزواری»

چون کافری مؤمنی را بخورد کار چگونه است؟ در کتابهای کلامی از شبهۀ اوّلی به منعِ امتناع در اعادۀ معدوم، و یا به منع موقوف بودن بازگشت بر آن (اعاده) پاسخ داده شده و از دومی به اینکه: مُعاد عبارت از اجزائی است که از آن اجزاء، خلق آغاز شده است، و آنها ـ نزد آنان ـ اجزای اصلی می‌باشند، و خداوند متعال آنها را حفظ می‌فرماید و جزء (بدن دیگر) قرار نمی‌دهد، برای بدن دیگر هم همین‌طور.

مناظره‌کنندگان در کار مَعاد را از حیث نفی و اثبات، مشاجرات و مباحثاتی در دو جانب است که بیان آنها منجر به اطناب مملّ ـ بدون فایده‌ای ـ می‌گردد، و آنچه را که متکلمان بیان داشته‌اند برای ساکت کردن و ملزم ساختن (منکران) کافی نیست، تا چه رسد که روش را روشن سازد و مقام را ثابت، و سزاوار حال کسی که در تحقیق این امورِ اعتقادی بسنده بر بحث کلامی می‌کند آنکه از این منکران مُعاد و ستیزگران با احکام شریعت ـ بنابر نارسایی ادراکشان از درک آن ـ بپرسد که آیا آنان ادعای امتناع دارند و یا امکان و جواز را منع می‌دارند؟ بنابر اوّلی، بدیشان گفته می‌شود: دلیل و اثبات آنچه را مدّعی شده‌اید بر شما است و آنچه را در این‌باره بیان داشته‌اید نه عینی دارد و نه اثری؛ و بنابر دومی (بدیشان گفته شود:) آنچه ظاهرش از احاطه و امتناع دور است، تنزیل الهی (کتاب خدا) و اخبار نبوی ـ که از گوینده‌ای پاک و نا آمیخته با اشتباه و دروغ صادر شده است ـ جانشین آن می‌شود، جانشین شدن براهین هندسی در مسائل ریاضی و دعاوی حسابی.

بحث کردن و تحصیل نتیجه نمودن

برخی از بحث‌کنندگان شکل اعادۀ بدنی را چنین تحصیل کرده که خلاصه‌اش اینکه: شخص، به خصوصیت اجزایش ـ چه از جهت مادّه و چه صورت و چه بدن و چه روح ـ تشخص و تخصّص می‌یابد، و خصوصیت تألیف (شِکل گردآمده‌اش) در شخص، قابل اعتبار نیست، بلکه معتبر، اشخاص اجزاء ـ به تألیف نوعی نه شخصی ـ است که به‌عینه باقی است، و چون تألیف باطل شود و ترکیب اعتبار شده انحلال پذیرد، شخص اوّلی باقی نمی‌ماند، نه به‌جهت زایل شدن اجزاء، چون اجزاء به اشخاص خود و اعیانشان باقی‌اند، بلکه به‌سبب زایل شدن نظم و تألیف معتبر بین آنها ـ به

تألیف نوعی ـ سپس اگر برای باردیگر باز از نوع تألیف معتبر بین اجزای باقی به‌عینه حصول پیدا کند، شخص اوّلی به‌عینه بازمی‌گردد؛ این سخن این بحث کننده بود.

و نزدیک به این سخن، چیزی است که بعضی از بزرگان متأخر گفته‌اند: بعضی از متکلمان معتقد به جواز اعادهٔ معدوم‌اند، و بعضی از حکما و برخی از متکلمان معتقد به امتناع آنند، و اینان برخی قائل به معاد جسمانی هستند و اعادهٔ معدوم را انکار دارند و قائل به انعدام اجسام نیستند، بلکه قائل به پراکنده شدن اجزاء آنها و خروجشان از انتفاع‌اند؛ سپس گوید: در حواشی کتاب تجرید گفته‌ام: این مبتنی بر نفی جزء صوری اجسام و محدود کردن اجزای جسم است در جواهر فرد، چنانکه نظر متکلمان است [1]، و آنچه مصنف معتقد بدان است نیز این‌گونه است که گفته: جسم عبارت است از صورت اتصالی، و آن به‌عینه در حال انفصال باقی است؛ و اگر جزء صوری در اجسام ثابت شود ـ گفته می‌شود: در معاد جسمانی، اجزای مادی به‌عینه آن (صورت) بودن کافی است و در آن، تبدّل جزء صوری ـ پس از آنکه نزدیک‌ترین صور به صورت زایل شده بوده ـ اشکالی وارد نمی‌سازد.

اگر گفته شود: در این‌صورت تناسخ است.

گفته‌اند: نزد ما ممتنع عبارت است از انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر که به‌حسب مادّه مغایر با آن است، نه ببدنی که از عین مادّهٔ این بدن، و صورتی که نزدیک‌ترین صور به صورت زایل‌شده است گِردآمده و تألیف یافته است، اگر این تناسخ نامیده شود، باید بر امتناع آن اقامهٔ برهان شود، زیرا گفتگو و نزاع در معنی است نه در لفظ؛ پایان سخن او.

در جای دیگر گوید: دلیل ما بر امتناع تناسخ، همان دلایل سمعی است.

سخن این دو فاضل درنهایت سستی و بی‌ارزشی است، با اینکه از سخن غیر آن‌دو از متکلّمان در این باب به درستی نزدیک‌تر است، و آن از جهاتی چند سست و بی‌ارزش است:

۱. و بر این امر که شیئیت شئی به مادّه‌اش می‌باشد و این سخن، جدّاً سخن سست و بی‌ارزشی است؛ حقیقت آنکه شیئیت شئی به‌صورتش است و صورت انسان، دو صورت است: یکی صورت باطنیش ـ یعنی بدانچه شئی بالفعل می‌باشد ـ و آن نفس است. و دوم صورت ظاهریش است و هردو صورت در آخرت باقی‌اند و هاذیّت این انسان محفوظ می‌باشد. «سبزواری»

نخست آنکه مبتنی بر این امر است که از شخص «زید» ـ به‌واسطه مرگ ـ جز نسبت‌ها و اضافات بین اجزایش، و نظم و ترتیب بین اعضایش از بین نمی‌رود، پس لازم می‌آید که حیات، از مقولهٔ مضاف باشد، و فساد این امر روشن است.

دوم آنکه اجزای «زید» مثلا محدود در جواهر فرد باشد، لازم نمی‌آید که آن جواهر وقتی ترکیب یافتند، «زید» پدید آید، خواه ترکیب و ترتیبی مطلق ـ هرگونه که می‌خواهد ـ باشد، و یا بر نظم و انتظامی مخصوص، وگرنه بنابر اوّلی لازم می‌آید که اگر از آنها (جواهر فرد) کُره‌ای مُصمّت (گوی توپُر) ترکیب شده باشد، این گوی «زید» باشد؛ و بنابر دومی (لازم می‌آید) «زید» مُردهٔ در بعضی اوقات ـ وقتی اجزایش بر این نظم واقع می‌شود ـ زنده باشد، با اینکه مُرده است، خواه این ترکیب جزئی از او باشد و یا شرطی خارج از او.

محقق طوسی و غیر او از خردمندان که قائل به نفی هیولا هستند، معتقد نیستند جسم معینی که فردی از جسم مطلق است ـ به معنایی که جنس باشد نه به معنایی که مادّه باشد ـ به‌واسطهٔ پراکندگی معدوم نمی‌گردد، بلکه آن چیزی که نزد آنان معدوم نمی‌گردد، جسم به معنی مادّه است، و آن جسمی است که وجودش در مراتب اتصالات و انفصالات، استمرار و دوام دارد، نه جسم به معنی جنسی که وجود محصَّلی، جز به صورت دیگری که مقوم او و مخصص طبیعت جنسی او ـ تخصیصی که امتیازش از بین دیگر انواع، امتیازی ذاتی است ـ ندارد.

تمام حکما و پیروانشان اتفاق‌نظر دارند که جسم ـ از آن‌روی که جسم مطلق است ـ وجودی در خارج ندارد، و نیز جسمی که از تمام صور کمالی عاری و خالی است، امکان ندارد که در خارج پیدا شود، و انسانیت انسان تنها به جسمیت نیست، وگرنه باید هر جسمی انسان باشد، و همین‌طور «زید» بودن «زید» تنها با اجزای مادّی که هرگونه می‌خواهد باشد نیست، وگرنه وقتی آن اجزا در اطراف عالم پراکنده شده و بعضیشان از بعض دیگر دور افتادند، باید «زید» باشد، و شخص خردمند چگونه جایز می‌شمرد که جسم مخصوصی ـ مانند این اسب ـ وقتی قطعه قطعه شد و اجزایش پراکنده گشت، به‌عینه درحال پراکندگی باقی است؟

سوم آنکه فساد تناسخ به‌حسب معنی، چنانکه گفته ـ در اینجا بدون شک وارد است،

و آن لزوم این امر که یک بدن، دو نفس پیدا می‌کند، زیرا این اجزا اگر قابلیتشان به‌جهت تعلق نفس است، هنگام پراکندگی هم باقی‌اند و نفس از آنها جدا نمی‌باشد، بنابراین «زید» درحال مرگ، زنده است، درحالی که فرض شده بود مُرده است، و اگر باقی نیستند، پس در قبولشان مر نفس را، نیازمند به انضمام امری بدانها است تا بدان، آمادهٔ قبول گردند، و چون آن امر بدانها انضمام یافت و به استعداد جدید دیگری مستعد شدند، ناگزیر باید از مبدأ بخشنده، بر آنها فیضی جدید و نو، و روحی دوباره افاضه گردد، و چون روح معاد (دوباره) بر آنها تعلق گرفت، در این‌صورت یک بدن را دو روح می‌باشد و این محال است.

سپس (گوییم:) چه تخصّص و مناسبتی برای اجزای خاکی پراکنده در میان دیگر اجسام، برای بقای ارتباط نفس بدانها ـ اگرچه ارتباطی ضعیف باشد ـ باقی می‌ماند؟ زیرا هر علاقه و ارتباطی که بین دو چیز ـ غیر دیگر اشیاء ـ است، تحقق و ثبوتش به این است که هریک از آن‌دو نسبت به دیگری، مناسب‌ترین اشیاء‌اند؛ و ما بسیاری از مواد را مشاهده می‌کنیم که مزاجی نزدیک به مزاج حیوان، و کیفیتی نزدیک بدان دارند که بدان، درخور فیضان صورت حیوانی می‌شوند، پس آنها (مواد) به تعلق نفس، از دیگر اجزای پوسیده که استحقاق قبول صورت جمادی در آنها باقی نمانده، تا چه رسد به نباتی و حیوانی، و چه رسد به انسانی، و تا چه رسد به «زیدی»، سزاوارترانند.

و هرکس که کوچکترین ادراکی داشته باشد، وقتی به وِجدان و فطرت خویش مراجعه کند، به‌طور یقین در می‌یابد که نفس را نه توجه و نه شوق و نه اُنسی به جسمی از بین اجسام دیگر و یا به اجزای جسمی از بین دیگر اجزا نمی‌باشد، مگر آنکه آن (جسم) و یا وی (نفس) را کیفیتی محسوسِ ملایم و یا هیئتی مناسب باشد.

ای خردمند اندیشمند! به من بگو: چه تعلق و چه شوقی نفس را به اجزای پراکندهٔ در هوا و یا دفن شدهٔ در باطن زمین و یا آب می‌باشد؟ به‌طوری که در مقام حسّ و خیال، از دیگر اجزاء امتیازی ندارند ـ اگرچه آنها را در نفس‌الامر و واقع و در علم خداوند امتیازی هست که اصلاً موجب اختصاص به این امر نمی‌گردد ـ و در مقام

انحلال ترکیب و تباهی قوای بدنی، قوهٔ ذاکرهٔ[۱] نفس ـ البته در نزد آنان ـ دیگر وجود ندارد تا بقای بدن شخصی در حافظه بوده و برای تعلّق نفس به اجزایی که از آنها بدن ترکیب یافته است مخصِّص باشد، و پس از آنکه وجود ذِکر (یاد آوردن) و مخصِّص بودنش پذیرفته شد، آن موجب تخصیصِ تعلقِ نفس به این مُعاد (بازگردنده) ـ غیر دیگر ابدان ـ می‌شود نه موجب تعلّق این نفس بدان ـ غیرنفس دیگری ـ و آنچه که آنان را در دفع مفسدهٔ تناسخ ـ بنابر تقدیر درست و جایز بودنش ـ سودمند است، دومی است نه اوّلی، زیرا سخن در این است که مادّهٔ بدنی حادث، درخواست فیضان نفسِ حادثی را دارد، بنابراین وجود دو نفس برای یک بدن لازم می‌آید، و همان (سخن) به‌عینه در اینجا ـ آن‌گونه که گذشت ـ می‌آید.

پس بازگشت در دفع تمام این مفاسد و تکلّفات (و رنج بر خود نهادن) بعید و محالات سستِ بی‌ارزش به آن چیزی است که مادر تحقیقش یگانه و تنهائیم، و این را خداوند از حکمت متعالی خود نصیب و بهرهٔ ما ساخته است، مانند دیگر نظایرش از گوهرهای تابناکی که به درستیش حکم داده می‌شود و شرف و ارزش و نوریتش از میان سخنان اندیشمندان و صاحب‌نظرانی که راه الهی را پیموده و مکاشف انوار ربانی و رازها گردیده‌اند شناخته می‌شود، چنانکه گوهرشناس، بهای یاقوت رخشان و مروارید تابان را از میان دیگر سنگهای گرانبها باز می‌شناسد.

۱۰
فصل
در تفاوت مراتب مردمان در ادراک کار معاد و برتری مقاماتشان بر یکدیگر در این امر

بدان صاحبان ایمان و اعتقاد به حقیّت و درست بودن حشر و معاد و برانگیخته شدن اجساد را ـ آن‌گونه که در شریعت حقیقی آمده ـ مقاماتی چند است:

مقام اول: پائین‌ترش در تصدیق و سالم‌ترش از آفات، مرتبهٔ عوام اهل اسلام است و

۱. ذاکره، قوهٔ باطنی نفس است که مطالب را در ذهن نگاه می‌دارد و گاهگاه ـ به مناسبتی ـ به یاد می‌آورد. یعنی قوهٔ یاد آورنده و تو ضیحش قبلاً گذشت. «م»

آن اینکه تمام امور آخرت ـ از عذاب گور و فشار قبر و نکیر و منکر و مار و عقرب و غیراینها ـ اموری واقعی و محسوس‌اند و شأنشان این است که با این دیده احساس شوند، ولی از جانب خداوند در احساس انسان ـ به‌واسطهٔ حکمت و مصلحتی که او در پنهان بودن آنها از دیدِ بینندگان می‌داند ـ مادام که در دنیا است ـ چنین اجازه‌ای صادر نشده است، چنانکه ظاهر بعضی از آیات و صورت روایات، بر این امر دلالت دارد.

مقام دوم اینکه: این اموری که در عالم آخرت بدانها نوید و یا بیم داده شده، آیا مانند آنچه که در خواب دیده می‌شود، تمامش اموری خیالی است و در خارج، وجودی ندارند، چنانکه آنچه را انسان در خواب مشاهده می‌کند ـ از مارها و عقربهای که او را می‌گزند ـ وجودی عینی و خارجی ندارند، جز آنکه بسیار اتفاق می‌افتد انسان از آنها در خواب، رنج و درد بسیاری می‌برد، به‌طوری که او را می‌بینند در خواب فریاد می‌کشد و عرق می‌کند و از جایش به شدت کنده می‌شود، و همین‌طور در جهت لذت، زیرا بسا اتفاق می‌افتد که در خواب از چیزی چنان لذت می‌برد که چنین لذت و سرور را در بیداری نمی‌برد، تمام اینها را خفته، از نفس خودش ادراک می‌کند و بدانها متأذّی و یا لذتمند می‌گردد، و بسیاری از صور و اَشکال را مشاهده می‌کند و افعال خیالی انجام می‌دهد، درحالی که ظاهر او را آرام و ساکن می‌بینی و در اطرافش مارهایی که موجوداند دیده نمی‌شود، درحالی که دربارهٔ او موجوداند و عذاب، دربارهٔ او حاصل است، ولی عذاب دیده نمی‌شود، و چون عذاب در دردِ گزیدن هست، بنابراین فرقی بین ماری که خیال می‌کند و یا می‌بینند نیست، و حال در بهشت‌ها و درختها و نهرها و مواضع خرم و اشخاص ارجمندی که آنها را می‌بیند و بدانها در خوابش سرور و خوشحالی می‌کند، همین‌گونه است، یعنی برایش حاصل و موجوداند و آنها را ادراکی ذهنی ـ نه عینی و خارجی و نه با مشاهدهٔ به حواس ظاهری ـ می‌کند؛ این چیزی بود که ابن‌سینا دربارهٔ بهشتِ ناقصانِ در علم، و دوزخ نارسایان و قاصران در عمل ـ از فاسقان و غیرفاسقان ـ بدان تمایل داشته و غزالی ـ همان‌گونه که گفتیم از کتابها و رسایلش ظاهر می‌گردد ـ او را دنباله‌روی کرده، و ما مقداری از سخنانش را در این باره نقل کردیم.

مقام سوم: در اعتقاد به صوری است که در روز رستاخیز بدانها وعده داده شده است،

و توجیه آن به یکی از دو وجه می‌باشد:

وجه اول آنکه: این صور محسوسی که در زبان شریعت آمده است، اشاره به صوری عقلی و مفارق است که در عالم عقول صِرف واقع‌اند، البته به‌حسب آنچه افلاطون و پیروانش معتقداند که: برای هر نوعی از انواع محسوس مثلاً، عقلی و صورتی مفارق در عالم عقل می‌باشد [۱]؛ و پوشیده نماند که مشاهدهٔ امور اخروی بر این‌گونهٔ عقلی، اختصاص به صاحبان معرفت و کاملان در علم دارد نه متوسطان و ناقصان از ساده‌لوحان و نفوس ساکن، و آنان بیشتر اهل بهشت را تشکیل می‌دهند، چنانکه در خبر آمده: اکثر اهل الجنة البله و علیون ذووالالباب، یعنی: بیشتر بهشتیان ساده‌لوحان و طبقات بالای خردمندان‌اند، از این‌روی غزالی در بعضی از رسایلش ـ پس از بیان وجوه سه‌گانه ـ سخنی به این عبارت دارد: تمام این اقسام امکان‌پذیر است، پس جایز است که بین همه جمع کند و جایز است که هرکس به مقدار استعدادش بهره‌مند گردد، پس محمود بر صورت و مشعوف به تقلید، برایش راه حقایق گشوده نمی‌شود و این صور عقلی برای او تمثّل پیدا نمی‌کند، ولی عارفان که جهان صور و لذّات محسوس را خوار و کوچک می‌شمرند، برایشان از لطایف سرور و لذات عقلی دروازه‌هایی باز می‌شود که شایستهٔ آنها است و میل فراوان و خواستهای بی‌نهایتشان درمان می‌گردد، زیرا حدّ (منطقی) بهشت این است که در آن برای هر فردی آنچه را که آرزو دارد و می‌خواهد فراهم باشد، و چون خواستها مختلف است، بعید نیست که بخشش‌ها و لذت‌ها مختلف باشد و قدرت، فراخ، و قدرت بشری از احاطه به شگفتیهای قدرت نارسا و قاصر است، و رحمت الهی به‌واسطهٔ نبوت، بر تمام خلایق، مقداری را که فهمشان توان آن را دارد بخشیده و القا کرده است، پس تصدیق بدانچه فهمیده‌اند و اقرار به آنچه آن‌سوی منتهای علم ـ از اموری که درخور کرام و بزرگان الهی است ـ لازم و واجب است؛ پایان سخن او.

وجه دوم آنکه: این امور کنایه از آنچه آنها را لازم می‌آورد، از انواع سرور و یا

۱. هیچ یک از موجودات نیست جز آنکه وی را صورتی در عالم عقول متکافئه است، حتی آب و خاک و هوا و آتش و طلا و نقره و معادن، پس نزد آنان تمام موجودات بر حقایقی فرود می‌آیند، و اگر قایل بر قایق نباشند، این قصور و ناتمامی بزرگی است. «سبزواری»

دردها باشد، و آن مراد از بیان غزالی در بیان مرتبهٔ سوم است که: اگر کسی در خواب سبزه و آب جاری و چهرهٔ نیکو و نهرها و بارانهای شیر و عسل و شراب و درختهای مزیَّن به جواهر و یاقوت و مروارید و کاخهایی که از طلا و نقره ساخته شده و دستبندهایی که مرصَّع به جواهر و خادمانی که در حضورشان برای خدمت به ادب ایستاده‌اند، ببیند، تعبیرکنندهٔ خواب، آن خواب را به سرور و خوشحالی تعبیر می‌کند و حمل بر نوع دیگری از سرور و خوشحالی نمی‌کند که بعضی به سرور علم و کشف معلومات بازگردد و بعض دیگر به سرور مملکت و برخی هم به سرور دیدار دوستان، اگرچه نام لذت و سرور اشتمال بر تمام آنها دارد، پس آنها از حیث مراتب مختلف و از جهت ذوق و چشیدن، گوناگون‌اند، چون هرکس را مذاقی است که مخالف دیگری می‌باشد؛ لذات عقلی را هم را سزاوار است که این‌گونه فهمیده شود، اگرچه لذاتی هستند که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دلی بشری خطور کرده است؛ پایان سخن او.

سپس بیان داشته این اموری که وعده داده شده، کنایهٔ از لذات و دردهای عقلی می‌باشند [۱]، یعنی اینکه مار، به نفس خود دردآور نیست، بلکه آن‌چیزی که از او بر تو می‌آید ـ یعنی زهر ـ دردآور است، سپس (گوییم): زهر هم دردآور نیست، بلکه عذاب تو در اثری است که در تو از زهر حصول پیدا می‌کند، پس اگر همانند آن اثر از غیر زهر، حصول یابد [۲]، هر آینه عذاب اثر می‌گذارد، و تعریف این نوع از عذاب امکان ندارد مگر آنکه به‌سببی که در عادت بدان منتهی می‌شود، اضافه گردد، زیرا در انسان اگر مثلاً لذت نزدیکی کردن ـ بدون مباشرت صورت نزدیکی ـ خلق شود، تعریفش جز به اضافهٔ بدان امکان ندارد، تا آنکه اضافهٔ تعریف به‌سبب باشد و نتیجهٔ سبب حاصل، اگرچه صورت سبب حاصل نشده باشد و سبب برای نتیجه‌اش باشد نه برای ذاتش ـ و

۱. این تتمیم در طرف لذات است نه دردها. چون اثر زهر وقتی از حس به تعقل انقلاب پیدا کرد، شریف و تابناک می‌گردد، زیرا عالم عقل، عالم زیبایی و تابناکی است و عالم صدق و صفا. بنابراین به وجه اول بازمی‌گردد. و آن را وجهی دیگر هم هست ـ چنانکه مصنف قدس‌سره گفته ـ. «نوری»

۲. کاش می‌دانستم چگونه مانند چنین اثری عقلی قابل تصور است که مدرک لمس باشد و همو صورتی لمسی باشد؟ مگر آنکه مرادش از لمس، لمس عقلی و مماثلِ صورتِ عقلیِ لمسی با صورتِ لمسیِ حسّیِ معقولِ مقبول باشد، چنانکه در محلش گفته آمده، این را نیک بفهم، ولی در آن اشکالی است. «نوری»

این صفات مهلک هنگام مرگ آزاررسانان و دردآورانی در نفس می‌گردند، بنابراین دردهای آنها مانند درد گزیدن و نیش زدن ـ بدون وجود مار و عقربی ـ می‌باشد، و انقلاب صفت آزاررسان، همانند انقلاب عشق است که هنگام مرگ معشوق، آزاررسان است، زیرا لذیذ بوده، لذا لذیذ ـ به نفس خود ـ دردآور گردیده است، و انواع عذابها بر قلب چنان هجوم می‌آورند که آرزو می‌کند کاش از عشق و وصال برخوردار نمی‌شد، بلکه این به‌عینه یکی از عذابهای مرده است [۱].

مقام چهارم: در اعتقاد به صوری است که در آخرت است، و آن مقام راسخان در عرفان است که جامع بین ذوق (کشف) و برهان می‌باشد، و آن پذیرفتن یقینی است به اینکه این صوری را که شریعت از آنها خبر داده و نبوت بدانها بیم، موجوداتی عینی و خارجی و ثابتاتی حقیقی و واقعی‌اند، و آنها درباب موجودیت و تحقق، قوی‌تر و تمام‌تر و شدیدتر و پایدارتر از موجودات این عالم که صور مادی‌اند می‌باشند، بلکه اصلاً بین آن‌دو (صور) در قوهٔ وجود و ثبات و دوام آن و ترتب اثر بر وی، هیچ نسبتی نمی‌باشد؛ و آنها بر درجاتی چنداند که بعضیشان صور عقلی‌اند ـ که آنها بهشت موحدانِ مقرب است ـ و بعضی دیگرشان صور حسّی لذت بخش‌اند ـ که آنها بهشت اصحاب یمین و اهل سلامت و مسلمین‌اند ـ و یا دردآورند که عبارت از دوزخ اصحاب شمال از فاسقان و یا گمراهان و تکذیب کنندگان روز رستاخیزاند.

ولی محسوسات آنها مانند محسوسات این عالم نیست که امکان داشته باشد با این دیدگان نابود شونده و حواس از بین‌روندهٔ پوسیده‌شونده دیده شود، چنانکه اهل ظاهر از مسلمانان بر این عقیده‌اند؛ و نیز آنها اموری خیالی و موجوداتی مثالی هم نیستند که وجودی در خارج نداشته باشند، چنانکه بعضی از پیروان رواقیان بر این عقیده‌اند و دسته‌ای دیگر هم از آنها پیروی کرده‌اند؛ و اموری عقلی و یا حالاتی معنوی و کمالاتی نفسانی هم نیستند، و صور و آشکال جسمانی و هیآت مقداری هم چنانکه تمام متفلسفان ـ از پیروان مشائیان ـ معتقداند هم نمی‌باشند؛ بلکه آنها صورتهایی عینیِ خارجیِ جوهری‌اند که موجوداند، ولی نه در این عالم هیولانی محسوس‌اند، و نه به

۱. زیرا عاشق معشوقات مختلف و جوراجور، از زن و فرزند و طلا و نقره و اسبان نشان‌دار و غیر اینها از کالای دنیا و زینت‌های آن بوده است. «سبزواری»

این حواس طبیعی، بلکه در عالم دیگر و جهان آخرت موجوداند و محسوسِ به حواس اُخروی‌اند؛ نسبت حاسّ به حاسّ، مانند نسبت محسوس است به محسوس، و عالم آخرت برای عوالم بسیاری جنس است، هریک از آنها ـ با برتریشان بر یکدیگر ـ بزرگ‌تر و شریف‌تر از این عالم‌اند.

و همین‌طور انسان و خواسش را نشآتی فراوان، غیر این نشأهٔ هیولانی دگرگون‌پذیر کاین فاسد می‌باشد، از این‌روی خداوند می‌فرماید: علی ان نبدل امثالکم و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: عاجز نیستیم، تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۱ ـ واقعه) و فرمود: و للاخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا، یعنی: مرتبت‌های آخرت بهتر و بزرگتر، و برتری آن بیشتر است (۲۱ ـ اسراء) و خداوند پس از خلق نطفه و علقه و مضغه که اطوار و دگرگونیهای طبیعی مادّی‌اند فرمود: ثم انشأناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: آنگاه وی را خلقی دیگر پدید آوردیم، بزرگ است خداوندگار یکتا که بهترین آفریدگان [مقدّرکنندگان] است (۱۴ ـ مؤمنون) اشاره است به شرف و برتری نشأهٔ روح، و فرمود: و قد خلقکم اطوارا، یعنی: شما را گونه‌گون آفریده است (۱۴ ـ نوح).

سپس نشأهٔ ولایت است ـ البته برای کسی که بدان به نشأهٔ دیگری دست می‌یابد ـ و آن از نشأهٔ اصل روح اعلا و برتر است؛ سپس نشأهٔ نبوت و ظهور خاصیّت و ویژگیهای آن است که برتر از نشأهٔ اصل ولایت است، و خداوند انشاءکننده و پدیدآرندهٔ نشآت و برانگیزانندهٔ اموات و پخش کنندهٔ نوشته‌ها و نامه‌ها و کتابها، در روز نشور است، و آن روز آنچه در سینه‌ها است مشخص شود و آنچه در گورها است خارج گردد؛ و حقیقت بعث و برانگیختن، به زنده کردن مردگان و بیرون کشیدن صور از مواد و إخراج ارواح از اجساد ـ به انشائشان مر نشأه‌ای دیگر را ـ و تبدیل وجودشان به وجودی برتر و عالی‌تر و نورانی‌تر بازمی‌گردد.

بدان که جهل همان مرگ بزرگ است و علم عبارت از حیات اشرف و برتر، و خداوند متعال در کتاب عزیزش علم و جهل را نام برده و آن‌دو را حیات و مرگ نامیده است، چنانکه هردو را نور و ظلمت هم نامیده است و فرموده: او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک

زین‌للکافرین ما کانوا یعملون، یعنی: آن‌کس که مرده بود و زنده‌اش کرده‌ایم و برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود، با کسی که صفت وی در ظلمات بودن است و از آن بیرون شدنی نیست چگونه مانند تواند بود؟ بدینسان برای کسانی که کافر شده‌اند اعمالی که انجام می‌داده‌اند آرایش یافته است (۱۲۲ ـ انعام).

بدان هر نفسی از نفوس نیکبختان را در عالم آخرت، مملکتی بزرگ و پهناور، و عالمی بزرگتر و پهناورتر از آنچه آسمانها و زمین‌ها است می‌باشد، و آن مملکت و آن جهان، بیرون از ذات او نیست، بلکه تمام آن مملکت و خدمتگزاران و کارگزاران و باغها و بستانها و درختها و حوریان و غِلمانش، همگی قائم بدویند و او حافظ و انشاءکنندهٔ آنها ـ به فرمان الهی و نیروی او ـ می‌باشد، و وجود اشیاء و موجودات اخروی اگرچه شباهت به صوری دارند که انسان آنها را در خواب و یا در بعضی آینه‌ها مشاهده می‌کند [1]، ولی از جهت ذات و حقیقت با آنها فرق دارد.

اما جهت مشابهت آنکه: هریک از آنها گونه‌ای هستند که در موضوعات هیولا و در مکانها و جهات این مواد نمی‌باشند، و اینکه بین اعدادِ صور مزاحمتی نیست، و هیچ صورتی مزاحم چیزی از این عالم، در مکان و یا زمانش نمی‌باشد [2]؛ زیرا خفته بسا که در خواب، افلاک بزرگ و بیابانهای پهناور و درّه‌های ژرف را ـ همان‌طور که در حال بیداری در این جهان می‌بیند ـ مشاهده کند، و آنها با اینکه از جهت عدد و شمار مغایر با آنچه در خارج است می‌باشند، ولی بین آنها مزاحمت و تنگی ایجاد نمی‌شود، بنابراین آنچه را که انسان پس از مرگ و در گور از اجرام این جهان مشاهده می‌کند همین‌گونه است.

اما جهت مباینت آنکه: نشأهٔ آخرت و صوری که در آن واقع‌اند، از حیث جوهر قوی و از ناحیهٔ وجود شدید و از جانب تأثیر ـ چه از حیث لذت‌بخشی و چه از جهت دردآوری ـ بزرگ و عظیم‌اند، و آنها از موجودات این جهانی قوی‌تر و شدیدتر و

۱. به ویژه بنابر نظریه شیخ اشراقی که: صورت آینه از موجودات عالم مثال است، و صورتهای اخروی شباهت به‌صورت آینه دارند، به شرطی که قائم به ذات خودشان باشند نه به آینه، و اینکه به روح تعلق داشته و زنده باشند، نه شبح بدون روح باشند. «سبزواری» ۲. اصل چنین است: و ان لا تزاحم بین اعداد الصور لکل منهما و ان شیئا منهما لا یزاحم لشئی من هذاالعالم فی‌مکانه او زمانه. «م»

محکم‌تر و استوارتر می‌باشند، تا چه رسد به صوری که در خواب و آینه مشاهده می‌شود؛ و نسبت نشأهٔ آخرت به نشأهٔ دنیا، مانند نسبت بیداری است نسبت به عالم خواب، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: الناس نیام فاذا ماتواانتبهوا، یعنی: مردمان خوابند، چون بمیرند بیدار می‌شوند؛ و پیش از این به چگونگی وجود صور اخروی ـ در چندین موضع این کتاب ـ اشاره رفت.

اما بیان آن از جهت اسلوب تفصیلیِ برهانی و روشن تعلیمی «لمّی» بر نظم میزانی (منطقی) نیاز به آوردن آنچه اثباتش موقوف بر آن است، یعنی مقدمات و اصولِ ضروری و قواعدِ کلیِ برهانی دارد، به‌طوری که هیچ‌کس را پس از شنیدن، مجال بحث و انکار و راهی برای استنکار و گذرگاهی برای منع و بازداشت ـ جز از جهت قصور و نارسایی طبع و یا بد فهمی و کژی و انحراف و یا بیماری ستیزگری و اظهار بی‌اطلاعی ـ باقی نماند، و بحمدالله با خواست الهی زمانِ وفای به پیمان و آشکار کردن راز و سر منزل آن نزدیک شده است.

اما اجمال آن اینکه بداند: نفس انسانی از آن‌جهت که از سنخ ملکوت و نشأهٔ قدرت و قوهٔ بر اختراعِ صور، از غیر ماده است، ولی صوری را که اختراع می‌کند [۱]، هنگام تعلقشان به این بدن عنصریِ متراکم ـ که از اضداد و آنچه از جلب منافع و دفع زیان و غیر اینها از تدبیرات و تصرفات سرگرم‌کننده که بدانها محتاج است ترکیب یافته ـ از جهت وجود، ضعیف و از حیث کون، ناقص و نارسا است، لذا آثار مطلوب آن (نفس) بر آنها مترتب نمی‌گردد، و از جهتی ثابت و مستقر هم نیست، بلکه زایل‌شونده و متغیّر است، زیرا مظهرش اکنون، جرمی بخاری است که در مغز می‌باشد، و آن (جرم بخاری)

۱. ما پیش از این بیان داشتیم که اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق به مدت است، و به عبارت دیگر هر موجودی را که وجودش با نمونه نباشد و قبل از آن مانندی نداشته باشد، مختَرَع گویند، و اینکه گویند: اختراع عبارت از ایجاد غیرمسبوق به مدت است همین است، مانند افلاک که وجودشان اختراعی است، و مصنف قدس سره اختراع و انشاء را مرادف هم آورده و با ابداع هم مرادف می‌گیرد، وی معتقد است حق‌متعال اصول موجودات را آفرید ـ بدون آنکه وجودشان مسبوق به ماده باشد ـ و آنها را به روش اختراع و انشاء پدید آورد.

اما ابداع عبارت از ایجاد شئی است بدون ماده و مدت پیشین، مانند عقول، که خداوند آنها را بدون پیش بودن ماده و مدت آفرید، پس ابداع، ایجاد شئی است بدون مسبوق بودن به عدم. و مقابل آن صُنع است که مسبوق به عدم است، پس هر موجودی که مسبوق به ماده و حرکت نباشد، وجودش به‌گونهٔ ابداع ـ و به قولی ـ اختراع است «م»

پیوسته در حال تحلیل رفتن و نوشدن و زوال و انتقال، به‌حسب اختلاف مزاجهای عضو مغزی ـ از جهت آنچه که بر آن از تغییردهندگان داخلی و خارجی وارد می‌شود ـ است، حتی اگر این صور، قوی‌تر و با دوام‌تر از آنچه بوده‌اند ـ یعنی از جهت عدم اشتغال و جمع کردن عزم و بیکار شدن دیگر قوای بدنی از فعلشان ـ فرض شوند، باید آثار مطلوب بر آنها مترتب گردد، در آن‌صورت فرقی بین صور متخیله و موجود در خارج نمانده و باید خیال، حسّ بوده و متخیل، محسوس باشد.

آیا نمی‌نگری! هرگاه که نفس از اشتغال و سرگرمی و حرکات ضروری در حفظ این بدنی که از امور جدای از هم گردآمده و همگی درخواست جدایی دارند، آرام می‌گیرد و حواس ظاهری از فعلشان ـ یا به‌واسطهٔ خواب و یا به‌سبب بیهوشی و یا به علت بازماندن و انصراف توجه نفس از در کارگیری آنها به جانب عالی به‌وسیلهٔ قوهٔ فطری و یا کسبی ـ معطل و بیکار می‌مانند، نفس فرصت را غنیمت شمرده و به ذات خودش مراجعه و بازگشت می‌کند ـ البته بعضی رجوع و بازگشت نه به تمامه ـ زیرا قوای طبیعی و نباتی و غیراینها مستعمل و کهنه و فرسوده می‌شوند [1]، وگرنه مرگ پدید می‌آمد و بدن به‌واسطهٔ رطوباتش تباه می‌گردید، لذا با این بازگشت، نفس، اختراع صور کرده و آنها را با حواسی که در ذات خودش ـ بدون مشارکت بدن ـ دارد، مشاهده می‌نماید، زیرا نفس را در ذات خودش گوش و چشم و بویائی و چشائی و لمس است، برای اینکه اگر وی را در ذات خودش این پنج حواس نباشد، انسان در خواب و یا بیهوشی چگونه می‌بیند و می‌شنود و می‌بوید و می‌چشد و لمس می‌کند؟ با اینکه حواس ظاهریش از ادراکات آنها معطل و بیکاراند؟ بلکه آنها تمام‌تر و صافی‌تر می‌باشند، زیرا اینها (حواس ظاهری) نسبت بدانها مانند پوست می‌باشند.

همان‌طور که این پنج حواس بدنی بازگشت به یک حسّ دارند که عبارت از حسّ مشترک است، همین‌طور تمام حواس نفس و قوای مُدرِک و محرِّک آن به یک قوه بازمی‌گردد و آن، ذات نوری او است که به فرمان الهی و حول و قوهٔ او افاضه شده است، و هنگام بازگشتش از این عالم به ذات خود، ادراکش مر اشیاء را عین قدرتش

۱. چون نفس پیوسته آنها در کار می‌گیرد، و اگر این استراحت و خواب و بازگشت نفس به ذات خود نبود، آنها فرسوده و کهنه می‌گشتند. «م»

می‌گردد [۱] ، و چون بازگشتش به ذاتش ـ درحالی که هنوز در بدن، بعضی از تصرفات را دارد ـ منشاء اختراع صور بر این منوال و اسلوب است، گمانت وقتی که تمام وابستگیها و بازدارنده‌ها منقطع گردند و به ذات خود و ذات مُبدِع خویش به تمامه بازگشت نمایند چیست؟

سپس (گوییم:) آیا به ذات خودت نمی‌نگری! و در این امر اندیشه نمی‌کنی که این نفوس انسانی هرگاه که قوه‌اش تمام‌تر و تجوهرش قوی‌تر و یا تراکم و انبوهیش مر قوا را کمتر باشد، یا به‌واسطهٔ سستی و ضعفش است ـ چنانکه جن‌زدگان و بیماران راست ـ و یا به‌علت سبب دیگر قدسی می‌باشد ـ چنانکه انبیا و اولیا راست ـ و یا به‌جهت در کارگیری اموری است که حواس را دهشت‌زده و سرگشته می‌سازند ـ چنانکه کاهنان و جادوگران راست ـ یعنی مشاهدهٔ ایشان مر صور پنهان از حواس را قوی‌تر است و تأثیر آنها (صور) از جهت شوق و بیم و لذت و دردآوری بیشتر و بزرگتر است؛ و بسا بعضی نفوس یافت می‌شوند که از بندهای دنیوی رهائیده و دامنشان از گَرد محسوسات کوتاه است، آنان که به اهداف (مادّی و دنیوی) این عالم توجهی ندارند و به دنیا جز به چشم حقارت و عبرت گرفتن نمی‌نگرند و کاری ایشان را از کار دیگر بازنمی‌دارد و مقامی از مقام دیگر محجوبشان نمی‌سازد و داد و ستد دنیایی آنها را از یاد خدا و یاد عالم آخرت بی‌خبرشان نمی‌سازد، نیروی ایشان به ضبط هر دو جانب و حفظ هر دو نشأه می‌رسد، آن (نفوس) از جهت ذات و فعل مانند مبادی فعال‌اند و بر ایجاد امور صوری ادراکی که ایجادشان عین شهودشان است توانمندند.

بسا که بعضی از مکاشفان را شهود صور آن موطن از شهود صور این موطن ـ در بیداری و سلامتی آلات و اعضا ـ سرگرم سازد، برعکس حال محجوبان، اگرچه این هم نوعی حجاب است [۲] ، ولی بسیار کم و نادر است که دیدگانشان به آخرت، از دنیا

۱. و در حالت خواب و شبیه آن، ادراکش قدرتش است، درحالی که هنوز در بدن تصرف دارد، پس آنچه در خواب از آسمانی که بر وی سایه افکنده و زمینی که او را حمل کرده و انسانی که وی را مخاطب ساخته و همین‌طور اشیاء دیگر، تمامشان منشآت و مخترعات نفس‌اند ـ بدون ماده ـ و تمامشان علوم حضوری وی می‌باشند. **«سبزواری»** ۲. آن (حجاب به قول ادبا) جمع مکسّر است، و آنکه هردو جانب را ضبط و هردو نشأه را حفظ می‌دارد، جمع سالم است، و جمع الجمع و جمع منتهی الجموع مرتبهٔ غیب‌الغیوب است. **«سبزواری»**

پوشیده گردد، پس تمام آنچه از حالات که گفتیم، به‌واسطهٔ ظهور سلطان و غلبهٔ نشأهٔ آخرت بر بعضی از نفوس ـ به‌وجهی از وجوه ـ می‌باشد.

این نمونه‌ای از شناخت حالات آخرت و احکام آن مر نفوس را می‌باشد، لذا هر نفسی از نفوس وقتی تعلقش از بدن ـ به‌واسطهٔ مرگ ـ قطع گردید و با ویران شدن خانه آن را ترک کرده و کوچ نمود، حواس باطنیش برای امور آخرت شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد و صور عینی خارجی موجود در آن سرا را مشاهده می‌کند، و این اختصاص به نفسی غیرنفس دیگر ندارد، چنانکه قوهٔ احساس به این حواس در دنیا، اختصاص به نفسی غیرنفس دیگر ندارد، و چون تعلقش از این بدن از روی ناچاری و یا اختیاری قطع گردید، وی را انکشاف اموری که با افعال و اعمال و نیّاتش مناسبت دارد لازم می‌آید، چنانکه خداوند می‌فرماید: فکشفناعنک غطائک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پردهٔ تو را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است (۲۲ ـ ق) پس اگر افعالش نیکو باشد و نیّاتش درست و صحیح: فروح و ریحان و جنة نعیم، یعنی: آرامش است و روزی نیک و بهشت پر نعمت (۸۹ ـ واقعه) و اگر افعالش زشت باشد و اعتقاداتش پست و منحرف: فنزل من حمیم و تصلیة جحیم، یعنی: ما حضری از آب جوشان است و ورود به دوزخ (۹۳ و ۹۴ ـ واقعه).

۱۱
فصل
در آگاهی دادن بر شرف و برتری دانش معاد و بلندی منزلت و اوج قلّهٔ معرفتِ برانگیخته شدن ارواح و اجساد و رفعت شأن آن

بدان که این مسأله با تمام آنچه که در آن است ـ از حالات گور و برانگیخته شدن و حشر و پخش نامه‌های اعمال و حساب و کتاب و ترازو و منزلهای عرضه کردن کالا(ی اعمال) و پُل و بهشت و طبقات و دروازه‌های آن و دوزخ و درکات و گودالها و درهای آن ـ رکن عظیم و بخش بزرگی در ایمان است و اَصل کبیری در حکمت و عرفان، و این مسأله از پیچیده‌ترین علوم و باریک‌ترینشان، و برترینشان از حیث مرتبه و بالاترینشان از جهت منزلت و عالی‌ترینشان از جانب ارزش و بهترینشان از ناحیهٔ

شأن است که راهش بس تنگ و دلایلش پنهان است ـ مگر بر صاحب بینش قوی و صاحبدلی که دلش به نور الهی منور و تابناک گردیده است ـ .

از بزرگان حکمای پیشین و پسین کم کسی است که بدان راه یافته باشد و از مشاهیر فاضلان متقدم و متأخر، اندک‌اند که از آن بُو برده باشند؛ بیشتر فیلسوفان اگرچه اهتمامشان در احوال مبدأ ـ از توحید و تنزیه در ذات و صفات و سلب نقایص و تغییرات در افعال و آثار ـ قابل توجه است، ولی افکارشان از درک منازل معاد و بازگشت و مواقف شهادت و گواه، کوتاهی و نارسایی دارد، زیرا آنان انوار حکمت را از مشکات و چراغدان این پیغمبر خاتم ـ که بر او و بر خاندانش درود کُبرا و تقدیس اشرف اتمّ اَوفیٰ باد ـ برنگرفته‌اند، تا آنجا که رئیسشان [1] (ابن‌سینا) اعتراف به عجز و ناتوانی، از اثبات نوعی از معاد (جسمانی) به دلیل عقلی می‌نماید، و آن مخصوص بیشتر خلایق و نفوس و ارواح، و بلکه تمامشان ـ مگر شماری اندک از مقربان که در هر زمانی هستند ـ می‌باشد، و از اثبات معادِ نفوس متوسط، عاجز و ناتوان شدند، به‌طوری که بعضیشان ناچار به قبول تعلّق آنها ـ پس از مرگ ـ به اجرام فلکی شدند، و نیز از اثبات معاد نفوس هیولانی هم عاجز شدند، لذا اسکندر افرودیسی قایل به بطلان آنها گردیده است.

بیشتر از آنان اعتقاد به اثبات معاد روحانی ـ فقط ـ دارند، بنابراین بهشت و نعمت‌های آن و حور و کاخ و درخت و نهرهای آن جز ادراک معقولات و سرور و خوشحالی بدانها نمی‌باشد و دوزخ و بندها و زنجیر و آب جوشان و زقوم آن، کنایه از رذایل اخلاقی و صفات نکوهیده، به‌خصوص جهل مرکب و معذّب بودن بدانها می‌باشد.

بیشتر از اسلامیان معتقداند که انسان، چیزی جز این بدن محسوس و جسد مرکب از گوشت و خون و استخوان و رگ و آنچه از اجسام که وی را تشکیل می‌دهد نیست، و آنچه از اعراض و کیفیات فعلی و انفعالی، بر هیأتی مخصوص که بر آن (بدن) حلول و ورود می‌کند، نزد آنان عبارت از صورت انسانی است و آن اجسام، مادّهٔ آن، و یا مواد

۱. زیرا در کتاب الهیات شفا می‌گوید: نوعی از معاد روحانی است و نوعی از آن جسمانی، اما جسمانی شریعت حقّهٔ مصطفوی ما را از بیانش بی‌نیاز ساخته، اما روحانی را بیان می‌داریم. «سبزواری»

آن اجساد مادّهٔ آن می‌باشند؛ اینان درواقع برانگیخته شدن را نمی‌دانند و حقیقت رستاخیز را از جهت قلب و ضمیر تصور نمی‌کنند ـ اگرچه به زبان اعتراف دارند ـ و از جهت همین (اعتراف به زبان) است که حکم مسلمانی درباره‌شان جاری می‌گردد، بنابراین قیامت و رستاخیز در نزد اینان، جز اِعاده و بازگردانیدن این اجسادی که به تمامی معدوم گردیده‌اند، و (بازگردانیدن) اعراض به‌عینه ـ بر همان حالی که در دنیا داشتند ـ نمی‌باشد.

بیشتر اهل زمان ما (یعنی معاصران مصنف قدس‌سره) اگرچه قایل به تجرّد نفس‌اند، ولی از انیّت آن و چگونگی درجات و دَرَکات و منازل و مراتب آن در غفلت و بی‌خبری بی‌پایانی هستند؛ چون نفس، مَطلَع و ظهورش از خداوند است و غروب و پنهان شدنش هم به‌سوی او است، و بازگشتش یا تابناک و درخشان در علّیّین است، و یا تاریک و واژگون به اسفل سافلین است؛ پس هرکس حقیقت نفس و ماهیت و انیّت و چگونگی تعلقش به بدن را در آغاز، و سپس اوج گرفتن و اشتداد وجودی پیدا کردنش را خرده‌خرده، و پس از آن برانگیخته شدنش را از آن (بدن) و بازگشتش به عقل بالفعل و پایان کار و بازگشتش به‌سوی خداوند متعال که نخست طبع بود و سپس نفس شد و پس از آن عقل و در پایان، نورش در نور احدیّت محو و مطموس گشت را دانست [۱]، او عارف ربانی است، و هرکس نفسش را ندانست و حقیقت ذات آن را نفهمید، او جاهل به حقیقت هر دو معاد است، و همو به معرفت و شناخت خالقش جاهل‌تر است.

شگفت از بیشتر منتسبان به علم است که چگونه به مرتبهٔ عوام و ناقصان ـ مانند زنان و کودکان ـ بسنده و قناعت کرده و تمام عمرشان را به گفتگو و جستجو از حقیقت نفوس نپرداختند که بازگشت و مآلش چگونه است و حالش به کجا می‌انجامد؟ درحالی که تمام روزگارشان را صَرف فروع خلافی (مسائل فقهی) که وقوعش بسیار اندک است کرده و بدانها مشغول شدند و واجب عینی را رها کرده و سرگرم به فروض کفایات (و واجب کفایی) شدند.

بدان که اعتقاد به معاد ـ بر این شکل عامی ـ برای جاهلان و عوام و پیشه‌وران و

۱. این خبر پنج سطر بالا که: هرکس حقیقت نفس و... «م»

صنعت‌کاران و معامله‌گران و تاجران ـ آنان که توان اندیشهٔ در این امور و تفکر در مبادی ذاتی و غایات طبیعی را ندارند ـ بسیار خوب است، چون آنان مکلَّف به اعتقادات رسمی دربارهٔ آخرت می‌باشند، زیرا وقتی این نظر را در معاد اعتقاد کردند و بدان تحقق یافتند، این برایشان انگیزهٔ عمل خیر و ترک بدیها و دوری از گناهان و انجام طاعات و اَدای امانات و ترک خیانات و وفای به پیمان و صحت معامله و نصیحت در آن و حُسن همجواری و خوهای فراوان نیکویی که در این باب است می‌گردد.

اما آنچه که محققان اسلامی و فضلای مسلمان بدان اعتقاد خویش را زینت داده‌اند آن است که با این اجساد، جواهر دیگری هم هست که شریفتر و تابناکتر می‌باشد، و آنها اجسام متراکم نمی‌باشند، بلکه ارواح لطیفی هستند که از این بدنها در هنگام مرگ خارج می‌شوند، بنابراین کار برانگیخته شدن و قیامت در نزد آنان، جز به بازگردانیده شدن آن ارواح به این اجساد و یا اجسادی دیگر همانند آنها که قائم‌مقام آن اجساد باشند و محشور شوند و بدانچه از نیک و بد که انجام داده‌اند پاداش گیرند و یا کیفر بینند، قابل تصور نیست؛ این رأی خوبتر و به حقیقت نزدیکتر است [۱].

اما کسی که در معرفت و یقین، به‌واسطهٔ رسوخش در علم و شدت ریاضت و تمرینش به حکمت، فوق این گروهها است، او در کار معاد چیزی را معتقد است که کُنه آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند.

بدان که کتابهای آسمانی که بر پیغمبران علیهم‌السلام نازل گردیده، ظاهرشان درباب برانگیخته شدن و قیامت باهم اختلاف دارند، اگرچه باطنشان در اَصل باهم اتفاق دارند، این به‌واسطهٔ باریکی و دقت مطلب و پیچیدگی آن است، چنانکه بیانش گذشت؛ در تورات آمده که: بهشتیان در بهشت، پانزده‌هزار سال درنگ می‌کنند و سپس فرشته می‌گردند و دوزخیان در بهشت همین مدت و یا بیشتر درنگ می‌کنند و

۱. خوبتر و نزدیکتر بودنش آنکه: آنان انسانیت را در استخوان و پی و رگ و گوشت و پیه و امثال اینها محدود نکردند، بلکه گفتند. با این اجساد جواهر دیگری هم هست که ارواح مجرد می‌باشند، و انسانیت انسان تنها به جسمیت نیست، اما اجساد پس از بازگشت ارواح، چه اجسادی هستند و چگونه و کجایند و غیراینها، اینها را تحقیق نکرده‌اند، چه‌رسد به مآل و پایان‌کار نفوس کلی الهی! «سبزواری»

پس از آن اهریمن می‌گردند؛ و در انجیل آمده: مردمان فرشته محشور می‌شوند، نه می‌خورند و نه می‌آشامند و نه می‌خوابند و نه زاد و ولد می‌کنند.

در قرآن آیاتی هست که دلالت بر آن دارد افراد بشر، به صفت تجرد و فردانیت برانگیخته می‌شوند، چنانکه می‌فرماید: کلّهم آتیه یوم القیامة فردا، یعنی: همگیشان روز رستاخیر تنها[۱] به پیشگاه خدا شوند (۹۵ ـ مریم) و مردمان همان‌گونه که در آغاز آفریدشان محشور می‌گردند، چنانکه فرمود: کما بدأکم تعودون، یعنی: چنانکه شما را در آغاز پدید کرده است بازمی‌گردید (۲۹ ـ اعراف) و در بعضی آیات دلالت دارد که آنان بر صفت تجسم‌اند، چنانکه می‌فرماید: یوم یسحبون فی النار علی وجوههم، یعنی: روزی که با چهره‌شان در آتش کشیده شوند (۴۸ ـ قمر) و فرمود: یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم، یعنی: روزی که آن (طلا و نقره) را در آتش دوزخ سرخ کنند و پیشانیهایشان و پهلوهایشان و پشت‌هایشان را بدان داغ کنند (۳۵ ـ توبه) و همین‌طور سئوال حضرت ابراهیم علیه‌السلام از خداوند متعال که: رب ارنی کیف تحیی الموتی؟ یعنی: پروردگارا! به من بنما که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ (۲۶۰ ـ بقره) و پاسخ الهی که: فخذ اربعة من الطیر فصر هن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهن جزئاً ثم ادعهن یأتینک سعیا، یعنی: چهار پرنده برگیر و نزد خودت پاره‌پاره کن، سپس بر هر کوهی پاره‌ای از آنها بگذار و ندایشان کن که دوان سوی تو آیند (۲۶۰ ـ بقره) و درنگ اصحاب کهف در خواب سیصد و نه ساله و بیان الهی درباره‌شان که: و کذلک اعثرنا علیهم لیعلموا ان وعدالله حق، یعنی: بدینسان کسان را از آنها مطلع کردیم تا بدانند وعده خداوند حق و درست است (۲۱ ـ کهف) بنابراین بعضی از این آیات دلالت بر آن دارد که معاد و بازگشت، اختصاص به ارواح دارد و بعضی دیگر به ابدان.

سخن الهی و کلام ربانی و کتابهای آسمانیش که بر رسولانش نازل گردیده است برتر از آن است که مشتمل بر تناقض باشد؛ ما به‌زودی به وجه موافقت آنها اشاره خواهیم کرد؛ و شبیه این هم در اخباری که از کتابهای آسمانی نقل شده، در احادیث

---

۱. یعنی: فرد و تنهای از ماده و لواحق آن، بلکه نسبت به گروهی تنها و فرد از ماهیت و لوازم آن، چنانکه گفته‌اند:

امروز و پریروزی و فردا   هر چار یکی شود تو فرد آ «سبزواری»

نبوی هم واقع گردیده است.

همین‌طور در سخنان بزرگان حکمت که انوار علومشان را از مشکات نبوت و مبادی وحی فرا گرفته‌اند، نه پسینیان ایشان که بسندهٔ بر بحث ـ امثال آنچه بیان داشتیم ـ کرده‌اند آمده است؛ سقراط که معلم افلاطون است گوید: آنان که مرتکب گناهان بزرگ شده‌اند در «طرطاوس» افکنده می‌شوند و هیچ‌وقت از آن بیرون نمی‌آیند؛ اما آنان که در مدت عمرشان از گناهانشان نادم و پشیمانند و یا گناهانشان کم است و از آن درجه پائین‌تراند، آنان هم یکسال کامل در «طرطاوس» افکنده شده و می‌سوزند، سپس موج آنان را به موضعی میراند که دشمنانشان آنان را ندا داده و درخواست حضورشان را برای قصاص و تلافی می‌کنند تا آنکه از سوختن رهایی یابند، اگر پذیرفتند (که‌هیچ) وگرنه دوباره به «طرطاوس» بازگردانیده می‌شوند، و پیوسته این کار آنان است تا دشمنانشان از آنان راضی گردند؛ و آنان که سیرت و اخلاق فاضله‌ای دارند، از این مواضع و از آن سرزمین رهایی یافته و از آن زندانها آزاد شده و ساکن سرزمین پاک می‌گردند.

مترجم گوید: «طرطاوس» درّه‌ای بزرگ و گودالی عمیق است که رودخانه‌ها به‌سوی آن روان می‌گردند؛ (مصنف قدس‌سره گوید:) آن را بدانچه که دلالت بر التهاب و زبانه کشیدن آتش دارد توصیف کرده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و اذا البحار سجرت، یعنی: وقتی دریاها آتشین شود (۶ ـ تکویر) و فرمود: و البحر المسجور، یعنی: سوگند به دریای پر آتش (۶ ـ طور).

استاد فلاسفه گوید: نفس وقتی به‌سوی بالابر شد و به عالم بالا به تمامه نرسید [۱]، بین دو عالم می‌ایستد، و متوسط بین اشیاء عقلی و حسّی ـ و بین عقل و حسّ ـ می‌شود، و چون خواهد که به بالابَر شود، آسان به بالا می‌رود و این‌کار بر او دشوار نیست، برعکس آنکه در عالم پائین باشد و بخواهد به عالم عقلی بَر شود، بر او بسیار دشوار می‌شود.

اما بیان رفع تناقض بین آیات و کلمات منقوله و تحقیق در توافق دادن بین آنها اینکه: ابدان اخروی، متوسط بین دو عالم، و جامع بین تجرّد و تجسّم‌اند و از آن بدنها،

۱. مانند نفوس اصحاب یمین از نیکبختان، هنگامی که از جهت عقل عملی ـ نه نظری ـ استکمال پیدا کرده‌اند، برعکس مستکملان از جهت عقل نظری، و اگر از هردو جهت استکمال یابد، دارای دو ریاست و دست‌یابنده به دو نیکی است. «سبزواری»

بسیاری از لوازم این بدنهای دنیوی مسلوب است، زیرا بدن اخروی مانند سایهٔ لازم روح، و شبیه مِثال و نظیر آن است، و بلکه هردو در وجود، متحداند، برعکس این ابدان دگرگون‌پذیر تباه شوند، و اینکه جهان آخرت و درختها [1] و نهرها و غُرفه‌ها و مساکن آن و ابدانی که در آنجا هستند، همگی صوَری ادراکی‌اند و وجودشان عین مدرَکیّت و محسوسیّتشان می‌باشد.

و بارها دانستی که صورت محسوس، وجودش در نفس خودش عین محسوسیتش است و محسوسیتش عین وجودش برای جوهر حاسّ می‌باشد، حکم تمام صور معقول هم دراینکه وجودشان در نفسشان و معقولیتشان، و وجودشان برای جوهر عاقل ـ یک‌چیز است بدون اختلاف جهت ـ همین‌گونه است، از این‌روی خداوند می‌فرماید: ان الدار الاخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون، یعنی: اگر بدانستند، زندگی حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ ـ عنکبوت) معنایش این است که: حیات ذاتی این اجسام، برعکس اجسام دنیا و ابدان آن است، زیرا آنها در ذاتشان، جواهر مُرده و ذواتی تاریک و وجوداتی که در نفس خود مجهول‌اند می‌باشند ـ مگر به صوری ادراکی که زائد بر آنها باشد ـ و اینکه: حیات از خارج بر آنها وارد می‌شود، و نیز از جانب ما، در مباحث عقل و معقول، از فن کلی از حکمت دانستی که: صورت عقلی به عاقل متحد است، و همین‌طور صورت محسوس به حاسّ متحد است، بنابراین ابدان اخروی عین نفوس می‌باشند، برعکس این ابدان دنیوی.

وجه دیگر در موافقت آنکه: گونهٔ وجود نیکبختان و بهشتیان، برتر و بالاتر از گونهٔ وجود اشقیا و دوزخیان است، و کاملان مقرب، از آن‌دو گروه برتر و بالاترند، پس تجرّد، خاص گروهی و تجسّم خاص گروهی دیگر است.

اینجا است که هنگام شروع و آغاز در آنچه از تحقیق معاد جسمانی و برانگیخته شدن ابدان و آنچه از احوال آخرت که مربوط بدان است ـ با مقدماتی یقینی و اصولی برهانی که با اهل بحث مناسبت دارد ـ می‌باشد، پس با یاری گرفتن از خدا و ملکوتش، آغاز در آن می‌کنیم.

۱. مانند درختها و نهرها و غرفه‌ها و آسمان و زمین و مخاطب و سخن‌گو و غیر اینها که در خواب دیده می‌شود و یا در خلسه‌ها مشاهده می‌گردد، تمامشان علوم و حیات‌اند، خواه قوی باشند و خواه ضعیف. «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار ـ سفر چهارم

باب یازدهم

معاد جسمانی

باب یازدهم
در معاد جسمانی و آنچه بدان از احوال آخرت و مقامات آن مربوط می‌شود و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در بیان اصولی که در اثبات این مقصد بدانها نیاز است و یا در این مقصد می‌توان آنها را به‌کار برد و استفاده کرد، بیان این اصول و مقدمات در همین کتاب به‌طور مفصل گفته آمد، اما هدف یادآوری و جمع آوردن آنها است تا فراموش نشوند و فکر و اندیشه در آنها واقع شود و آنها این اصول (یازده‌گانه) هستند

اصل اوّل

اینکه: وجود، در هر چیزی اصلِ در موجودیت است و ماهیت، تابع آن است، و اینکه: حقیقت هر چیزی نحوه و گونهٔ وجودِ خاصِ آن چیز است ـ نه ماهیت و شیئیت آن چیز ـ و وجود ـ آن‌گونه که متأخران پنداشته‌اند ـ از معقولات ثانوی و امور انتزاعی که در اِزای آنها امری در خارج نیست نمی‌باشد، بلکه حقیقت اعتقاد و اعتقاد حقیقی آن است که درباره‌اش گفته شود: وجود از هویات عینی و خارجی است که در اِزای آن هیچ امر ذهنی نیست و امکان اشارهٔ بدان ـ جز به صریح عرفان و شناخت شهودی ـ نمی‌باشد.

اصل دوم

اینکه: تشخص هر چیزی و آنچه که بدان امتیاز (از چیز دیگر) پیدا می‌کند، عین وجود خاص آن چیز می‌باشد، و اینکه: وجود و تشخص، از جهت ذات باهم متحداند و از حیث مفهوم و نام، باهم تغایر دارند، اما آنچه در نزد گروهی به‌نام عوارض مشخص نامیده شده است، جز نشانه‌ها و اَمارات و لوازمِ هویتِ شخصیِ وجودی نمی‌باشند، نه به اعیان و اشخاصشان، بلکه به‌گونهٔ بَدلیّت، در عَرَضی که آنها راست ـ از مرزی به مرز دیگر ـ لذا بسیاری از آنها، و بلکه تمامشان تبدیل و دگرگونی پیدا می‌کنند و شخص، به‌عینه همان شخص است [1].

اصل سوم

اینکه: طبیعت وجود به نفس بسیط خود قابل و پذیرای شدت [2] و ضعف است و در آن، نه ترکیب خارجی است و نه ذهنی، و بین اعداد آن اختلافی به‌سبب ممیّز فصلی ذاتی و یا به گِردآورنده‌ای عَرَضی و یا به مشخِّصی زائد بر اصل طبیعت نیست، بلکه افراد و آحاد آن به شدت و ضعف ذاتی و تقدم و تأخر ذاتی و شرف و پستی ذاتی باهم اختلاف دارند، جز آنکه مفهومات کلی، بالذات بر آنها صادق‌اند و به ذات خود از آنها انتزاع می‌یابند، و آنها به‌نام ماهیات نامیده می‌شوند و به‌حسب ذات، باهم اختلاف دارند ـ اختلافی جنسی و یا نوعی و یا عرضی ـ از این‌روی گفته می‌شود: انواع وجود، مختلف است و مراتب شدیدتر و ضعیفتر، انواعی مخالف یکدیگراند.

اصل چهارم

اینکه: وجود، اشتداد و تضعّف می‌پذیرد، یعنی حرکت اشتدادی را می‌پذیرد، و جوهر در جوهریتش ـ یعنی وجود جوهریش ـ استحاله و دگرگونی ذاتی را می‌پذیرد؛ و

۱. باید دانست که موضوع بازگشت، وجود خاص است و چون عین تشخص است، پس هویت معاد محفوظ است، اگرچه بسیاری از حالات و صور، تغییر کرده باشد، زیرا تمیز غیر تشخص است. غایتش آنکه تغییر و تمیز، تفنن یک تشخص است **«سبزواری»**

۲. اشد و اضعف، دو نوع نیستند، بلکه یک سنخ‌اند، در آغاز چیز قابل ذکری نبود و در آخر، عقلی بسیط و بالفعل و عقلی فعال می‌گردد، پس این اکمل عین همان انقص می‌باشد. **«سبزواری»**

ثابت شده که اجزای یک حرکتِ متصل و حدود آن، بالفعل و به‌گونهٔ امتیاز موجود نیستند، بلکه همگی به یک وجود موجوداند، پس چیزی از این ماهیاتی که به اِزاء آن مراتب وجودی‌اند، به وجود خاصشان ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ موجود نیستند، بلکه آنها را وجودی اجمالی، چنانکه در اجزای حدّ است ـ آن‌گونه که پیش از این آن را توضیح دادیم ـ می‌باشد.

اصل پنجم

اینکه: هر مرکّبی به صورتش هوهو (نامنقسم) است، بنابراین تخت، به صورتش تخت است نه به مادّه‌اش و شمشیر، به برندگیش شمشیر است نه به فلز بودنش، و حیوان به نفس خود حیوان است نه به جسد خویش، و مادّه فقط حامل قوهٔ شئی و امکان و موضوع انفعالات و حرکات شئی می‌باشد و بس، به‌طوری که اگر صورت مرکّبی فرض شود که بدون مادّه قائم باشد، هر آینه شئی، به تمام حقیقتش موجود است؛ خلاصه آنکه: نسبت مادّه به‌صورت، نسبت نقص است به تمام، چون نقص محتاج به تمام است و تمام، محتاج به نقص نیست؛ فصل اخیر هم در ماهیات مرکب از اجناس و فصول ـ مانند ناطق در انسان ـ همین‌گونه است، یعنی اصلِ ماهیتِ نوعی است و دیگر فصل‌ها و اجناس، از لوازم غیر مجعول این اصل‌اند که در تعریف حدّی آن واقع می‌شوند و دخولشان در حدّ ـ از آن‌روی که محدوداند ـ می‌باشند.

توضیح این مقام آنکه: ماهیت مرکّب که دارای وحدت طبیعی است ماهیتی است که اجناس و فصل‌هایش به اِزاء اجزای مادّی و صوری آن باشد ـ چنانکه در مبحث ماهیت گفته آمد ـ حال گوییم: این ماهیت را دو اعتبار است: اعتبار کثرت و تفصیلش، و اعتبار وحدت و اجمالش [1]، چون از جهت وجود تفصیلیش بدان بنگری

۱. چون فرمود: شیئیت مرکب به‌صورت و فصلش می‌باشد و مادّه‌اش جز حامل قوهٔ آن نمی‌باشد، توجه کرد که بسا گفته شود: تمام آنچه در حدود مرکبات گفته‌اند بیهوده است، و سزاوار است که فقط به فصل تنها و یا به‌صورت تنها تعریف شود، مبتنی بر جواز تعریف به اجزای خارجی، لذا متصدی تحقیق این مرام شده است و حاصلش آنکه: اینجا دو مقام است: مقام توحید کثیر و مقام تکثیر واحد (یکی کردن بسیار و بسیار کردن یکی ـ یکی بسیار و بسیار اندکی شد ـ) و آنچه از تعریفهای تفصیلی که گفته‌اند در مقام دوم است و آنچه ما گفتیم در مقام اول است؛ و ما باز تمام را در تعریف تفصیل می‌دهیم، جز آنکه آن‌دو پس از استکمال ـ در نزد ما ـ لوازم غیر متأخر در وجوداند، چنانکه گفته شده: این لوازم، مانند دیگر لوازمی که آنها را وجودی غیر وجود ملزومشان است.... تا پایان سخنش، نمی‌باشند. «سبزواری»

و بخواهی وی را حدود بخشی، ناگزیر از آوردن تمام آن معانی که به اِزاء این اجزاء هستند میباشی؛ و چون از جهتی که آن از آنجهت واحد است ـ یعنی صورت کمالیش ـ بنگری و بخواهی وی را حدود بخشی، این حدود بخشی بهواسطهٔ اجزاء نمیباشد، زیرا صورت بسیط را هیچ جزئی ـ نه خارجی و نه ذهنی ـ چنانکه تحقیق نشان میدهد نمیباشد، بلکه بهواسطهٔ لوازم میباشد، ولی این لوازم مانند دیگر لوازمی که آنها را وجودی غیر وجود ملزومشان است نمیباشند، بلکه تمام آنها بر آنصورت بسیط کمالی صادقاند و بهحسب ذاتشان بهذات خود ـ بدون انضمام چیزی بدانها ـ انتزاع میشوند، با اینهمه داخل در ماهیت آنها نمیباشند، چون آنها را ماهیتی غیر از انّیت نمیباشد، چون پیش از این گفته آمد که صور کمالی اشیاء عبارت از وجودات محض و نابی هستند که در موجودیت متفاوتاند، و پیش از این گذشت که وجود را حدّی نیست، ولی تعریف به مانند چنین لوازمی، پائینتر و ناقصتر از تعریف حدّی به اجناس و فصلها نمیباشد، چون آن اجناس و فصلها، با آنها متحداند و از آنها انتزاع میگردند.

و این معنی آن چیزی است که ابنسینا در کتاب حکمت مشرقی بیان داشته که: بسایط گاهی بهواسطهٔ لوازمی که ذهن، به حاق و کُنه ملزومات میرساند محدود میگردند، یعنی حد میپذیرند و تعریف بدانها، کمتر از تعریف به حدود نمیباشد؛ پایان سخن او و راز سخنش [1]، اینجا نیز از مواضعی است که حدّ را بر محدود فزونی است ـ چنانکه گذشت ـ و تعریف مبادی وجودی جز بر این گونه نمیباشد، و تعریف قوا به افعالشان نیز این گونه میباشد.

پس از آنچه گفتیم دانسته میشود که انسان را دو وجود است: وجودی تفصیلی و وجودی اجمالی، وجود تفصیلیش به مادّهٔ جوهری و صورتِ اتصالیِ مقداری، و صورتی که مبدأ نموّ و تغذیه است و صورت دیگری که مبدأ حس و حرکت اختیاری، و

۱. عطف بر لفظ معنی است، یعنی: و این راز سخن ابنسینا است، با اینکه ظاهرش خالی از اشکال نمیباشد، زیرا تعریف به حدود و علل قوام کجا و تعریف به لوازم و خارجیات کجا؟ دفع اشکال اینکه: لوازم غیر متأخر در وجود، گویی از حاق ذات ملزوم حکایت میکنند، چنانکه تمام ماهیات ـ بنابر قول به اصالت وجود ـ منتزع از نفس وجوداتند، زیرا در آنها ماهیات را محاذاتی نیست و ترکیب ماهیت و وجود، اتحادی است. «سبزواری»

صورت ناطقه که در حدّش گفته‌اند: جوهری است پذیرای ابعاد و رُشدکننده و حساس و مدرِک کلیات می‌باشد تحقق می‌یابد، و این اجزاء در وجود، مترتب بر یکدیگراند و درکمال و شرف برهم برتری دارند، هرگاه که بر (جزء) پیشین، اخسّ مترتب و لازمش گشت، بر (جزء) پسین، اشرف مترتب و لازمش می‌گردد ـ به‌گونه‌ای هرچه لطیف‌تر و بسیط تر ـ؛ اما وجود اجمالیش: به نفس ناطقه‌اش تحقق می‌یابد که در آن، تمام این معانی به‌گونه‌ای هرچه بسیط تر و برتر پدید می‌آید.

اصل ششم

اینکه: وحدت شخصی که در تمام موجودات هست و عین وجودشان می‌باشد بر یک طریق و یک درجه نیست، مانند وجود که بر یک گونه نمی‌باشد، بنابراین وحدت شخصی در مقادیرِ متصل، عین متصل بودنشان و امتداد آنها می‌باشد و در زمان و متدرّجات وجود، عین تجدد (نو شدن) و تقضّیشان (سپری شدنشان)، و در عدد، عین کثرت بالفعل آنها، و در اجسام طبیعی عین کثرتشان بالقوه است؛ و نیز حکمشان در جواهر مجرد، غیر از حکمشان در جواهر مادّی می‌باشد، بنابراین یک جسم، محال است که برای اوصاف متضاد باهم ـ مانند سیاهی و سفیدی و شیرینی و تلخی و رنج و لذت ـ موضوع باشد، این به‌واسطهٔ نقص و نارسایی وجود آن جسم و تنگی ظرف آن از جمع بین امور مخالف یکدیگر می‌باشد، پس موضع چشم در بدن انسان، غیر موضع گوش است و موضع بویائی غیر موضع چشایی است، اما در جوهر نفسانی، با اینکه وحدت دارد، در آن‌صورت سیاهی و سفیدی و غیر این دو از متقابلات پدید می‌آید، و هرچه بر تجرد و تجوهر انسان افزوده شود و از جهت قوه و کمال اشتداد پیدا کند، احاطه‌اش بر اشیاء بیشتر شده و جمعیتش مر متخالفات را (یعنی الفنجگاه امور مخالف و ضد هم گردیدنش) تمام‌تر خواهد بود، پس او در کمال، تدرّج کرده و خرده‌خرده استکمال می‌یابد تا در نفسش ـ یعنی ذاتش ـ تمام هیأت وجود گِرد آمده و همان‌گونه که ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا گفته: عالَمی معقول ـ موازی با تمام عالم محسوس ـ می‌گردد و مشاهِد حُسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق شده و با آن اتحاد یافته و منتقَش به مثال آن گشته و در زمرهٔ آن

در آمده و از جوهر وی می‌گردد.

آنچه این را روشن و آشکار می‌سازد اینکه: مدرِک به تمام ادراکات حسّی و خیالی و عقلی، و فاعل به تمام افعال طبیعی و حیوانی و انسانی که از انسان واقع می‌گردد، نفس مدبِّر او است، پس آن (نفس) را فرود آمدن به مرتبهٔ حواس و آلات طبیعی، و بَر شدن به مرتبهٔ عقل فعال و آنچه مافوق آن است ـ در یک لحظه ـ می‌باشد، و این به‌واسطهٔ وسعت وجود و بسیاری نورش می‌باشد که در اطراف و جوانب پخش است، بنابراین ذاتش به‌واسطهٔ شئون و اطوار گوناگون، متطوِّر و دگرگون می‌شود و به فرمان الهی به منازل قوا و اعضا فرود می‌آید، و چون به سر منزل موادّ و اجساد رسید، حکمش حکم قوا می‌باشد، و چون به ذات و حاق و کُنه جوهرش بازگشت ـ و آن هنگام تمام و کمال پیدا کردنش می‌باشد ـ در وحدت (خود) کُلّ است (النفس فی وحدته کلّ القوا).

از این اصل روشن می‌شود که یک چیز جایز است گاهی تعلق به مادّه داشته باشد و گاه دیگر از آن تجرد داشته باشد، اما آنچه از پیروان مشائیان مشهور است که: دو گونهٔ از وجود رابطی و استقلالی [۱]، در یک‌چیز جمع نمی‌آیند، برهانی نیست، مگر آنکه مراد از آن، در یک وقت از یک‌جهت باشد.

اصل هفتم

اینکه: هویت بدن و تشخصش به نفس است نه به جِرمش، بنابراین «زید» به نفس خودش «زید» است نه به جسدش [۲]، و برای آن است که وجود و تشخصش ـ تا در او نفس باقی است ـ مستمر می‌باشد، اگرچه اجزایش تبدیل پیدا کرده باشد و لوازمش از «اَین» و «کم» و «کیف» و «وضع» و «متی» تحوّل و دگرگونی یافته باشد، چنانکه در طول عمرش دگرگونی می‌یابد، پس در تبدیل صورت طبیعیش به‌صورت مثالی

۱. از این روی نفس و عقل دو متباین و دو قسم از اقسام جواهر پنجگانه‌اند. «سبزواری» ۲. آنچه پیش از این گفته که تشخص به‌واسطهٔ وجود است، بی‌نیاز از این نمی‌سازد، زیرا تشخص بدن به نفس است و تشخص نفس به وجود؛ و نیز اینکه تشخص به وجود است، کسی جز فارابی و مصنف قدس‌سره و بعضی از شاگردانش نگفته است، برعکس اینکه تشخص بدن به‌واسطهٔ نفس است و به این سخن، هویت را در بدن معادی و بدن دنیوی تصحیح کرده‌اند. «سبزواری»

ـ چنانکه در خواب و در عالم قبر و برزخ تا روز برانگیختگی است ـ و یا به‌صورت اخروی ـ چنانکه در آخرت است ـ قیاس همین‌گونه است، زیرا هویت انسانی در تمام این تحولات و دگرگونی‌ها یک هویت است و به‌عینه همو است، چون به‌گونهٔ اتصال وحدانی تدریجی واقع است و اعتنا و توجهی به خصوصیات جوهری و حدود وجودی که در راه این حرکت جوهری واقع است نمی‌باشد، بلکه اعتنا و توجه به آن چیزی است که استمرار و دوام دارد و باقی می‌ماند و آن نفس است، چون صورت تمامیّت در انسان، همان اصل هویت و ذاتش، و مجمع ماهیت و حقیقتش، و منبع قوا و آلاتش، و مبدأ اجزا و اعضایش و حافظش ـ مادام که کون طبیعی برقرار است ـ می‌باشد و سپس آنها را به‌تدریج به اعضایی روحانی تبدیل می‌نماید، و همین‌طور تا آنکه بسیط عقلی گردد، البته اگر به کمال عقلیش ـ به تقدیر ربانی و جذبهٔ الهی ـ برسد، وگرنه به هر مرزی که انقطاع وقوع پیدا کند، به‌واسطهٔ سبب‌هایی قطع‌کننده بوده که مانع از رسیدن به کمال اخیر می‌باشند و شرح آنها طولانی است.

پس وقتی از بدن «زید» مثلاً پرسش شود که آیا او در جوانی همو است که در کودکی و پیری بوده است؟ پاسخ به دو جانب نفی و اثبات درست است، به دو اعتبار: یکی اعتبار جسم بودنش به معنایی که مادّه است، و آن در نفسِ خود امری محصَّل است (و نیز به اعتبار اینکه محفوظیت هویت بدن به نفس است)؛ و دیگری اعتبار جسم بودنش به معنایی که جنس است، و آن امری مُبهم است، پس جسم به معنی اوّل، جزئی از «زید» است و غیر محمول بر او، و به معنی دوم، محمول بر او و متحد با او است؛ اما اگر از «زیدِ» جوان پرسش شود که آیا او همان است که کودک بوده و همو به‌عینه پیر و فرتوت می‌شود؟ پاسخ یکی است و آن، آری! می‌باشد، چون تبدل مادّه اشکالی در بقای مرکب به‌تمامه وارد نمی‌سازد، زیرا مادّه معتبر است ـ ولی نه به‌گونهٔ خصوصیت و تعیّن ـ بلکه به‌گونهٔ جنسیّت و ابهام، و پیش از این در مباحث ماهیت ـ از علم کلی و فلسفهٔ عام ـ فرق بین جنس و مادّه گفته آمد، و آن مانند فرق بین ماهیت مطلق و مأخوذ به‌شرط تجرید می‌باشد، و نظیر فرق بین آن‌دو، فرق بین فصل و صورت، و عرضی و عرض می‌باشد و به هریک از این امور، محمول بر شئی به اعتبار اوّل، غیر محمول بر آن به اعتبار دوم است.

اصل هشتم

اینکه: قوهٔ خیالی جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن قائم نیست [۱]، و در جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نمی‌باشد، بلکه از این عالم مجرد است و در عالمی جوهری که متوسط بین دو عالم است: عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادّی واقع است، و ما در اثبات این مطلب به براهین محکم و دلایل استوار ـ چنانکه گفتیم ـ یگانه و منفردیم.

اصل نهم

اینکه: صور خیالی ـ بلکه صور ادراکی ـ نه در موضوع نفس حلول و ورود دارند و نه در محلی دیگر، بلکه آنها قائم بنفس‌اند ـ قیام فعل به فاعل نه قیام مقبول به قابل ـ و همین‌طور اِبصار ـ در نزد ما ـ به‌واسطهٔ انطباع شبح دیده‌شونده در عضوی، مانند جلیدی و امثال آن ـ چنانکه طبیعیان معتقداند ـ نمی‌باشد، و نیز به‌سبب خروج شعاع ـ چنانکه ریاضیدانان پندارند ـ نیست، و به اضافهٔ علمی که از نفس به‌صورت خارجی ـ هنگام تحقق شرایط ـ واقع می‌شود ـ آنچنان که اشراقیان دانسته‌اند ـ نمی‌باشد، چون تمام این آراء باطل است ـ چنانکه در مقامش گفته آمد ـ اما دو نظریهٔ اوّلی: ابطال هریک از آن‌دو در کتابهای مشهور به‌گونه‌های مختلف گفته شده است و هریک از دو دسته عهده‌دار ابطال نظریه و رأی طرف مقابل و نقض و جرح وردّ آن شده است و ما را از ستیز و جدال با آنها بی‌نیاز ساخت، اما نظریهٔ آخری که ابونصر (فارابی) در کتاب جمع بین رأیین و شیخ مقتول (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) در کتاب حکمت‌الاشراق برگزیده: چنانکه بیانش پیش از این گذشت، ما آن را ابطال کردیم.

بدان که نفس، مادام که تعلق به بدن دارد، اِبصار و بلکه احساسش ـ مطلقا ـ غیر تخیلش است، چون در اول نیازمند به مادّهٔ خارجی و شرایط مخصوص است و در دوم، نیازمند بدانها نمی‌باشد، اما هنگام خروجش از این عالم، فرقی بین تخیل و احساس نمی‌باشد، چون قوهٔ خیالی که عبارت از خزانه و گنجینهٔ حس است، قوی شده و از غبار بدن بیرون رفته و ضعف و نقص از آن زایل شده و قوا با هم اتحاد پیدا کرده و به

۱. بلکه آن با حسّ مشترک است، چون مدرِک است و خیال، حافظ. «سبزواری»

مبدأ مشترکشان بازگردیده‌اند، لذا نفس، به قوهٔ خیالی خود آنچه را که به‌وسیلهٔ غیر آن انجام می‌داد انجام می‌دهد و به دیدهٔ خیال، آنچه را که به دیدهٔ حس می‌دید می‌بیند، و قدرت و علم و خواستش یک‌چیز گردیده است، بنابراین ادراکش مر خواستها و مشتهیات را، نفسِ قدرتش و حاضر ساختنشان مر آنها را نزد خود می‌باشد، بلکه در بهشت، جز خواستهای نفس و مرادهای آن نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فیها ما تشتهی انفسکم، یعنی: در آنجا هرچه دلهاتان بخواهد دارید (۳۱ ـ فصلت) و فرمود: فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین، یعنی: در آن هرچه دلها آرزوی آن کند و دیدگان را محظوظ سازد هست (۷۱ ـ زخرف).

اصل دهم

اینکه: صورت مقداری و شکل‌ها و هیآت جِرمی، همان‌گونه که از فاعل به‌واسطهٔ مشارکت مادّهٔ قابل ـ به‌حسب استعدادات و انفعالات آنها ـ حاصل می‌گردد، همین‌طور از جهات فاعلیّت و حیثیات ادراکی آن ـ بدون مشارکت ماده ـ حاصل می‌شود، بنابراین وجود افلاک و ستارگان از مبادی عقلی ـ نه به‌گونهٔ اختراع به مجرّد تصورات ـ از این قبیل است، زیرا پیش از اجسام اوّلیّه، بر آنها موادّی پیشی نداشته است، و صور خیالی نیز که به‌واسطهٔ قوهٔ مصوّره از نفس صادر می‌شوند، یعنی اجرام بزرگی که بسا از افلاک کلی خارجی بزرگترند، و همین‌طور بیابانها و دره‌های هولناک و کوههای بلند سر به فلک کشیده و شهرها و بستانها و درختهایی که همانندشان در باغها وجود ندارد، از این قبیل است، یعنی آن (قوهٔ مصوره) [1] قائم به جرم دِماغی و حلول و ورود در قوهٔ خیالی ندارد ـ چنانکه بر این امر اقامهٔ برهان شده است ـ و در عالم مثال کلّی هم ـ چنانکه پیش از این بیان داشتیم ـ نمی‌باشد، بلکه در مملکت و کشور نفس و عالم آن و ناحیهٔ وی که خارج از این عالم هیولانی است می‌باشد.

۱. مراد از قوهٔ مصوره حس مشترک است، از حیث وجه داخلی آن، چنانکه گفته شد وی، مانند آینه‌ای است که دورو دارد، پس آنچه را در خیال است و آنچه را متخیله ـ از صوری که در آن (خیال) است ـ ترکیب می‌دهد و خیال برای بار دوم حفظشدن می‌کند، ادراک می‌کند، و مصوّره بر خیال هم اطلاق شده است، و نیز بر یکی از قوای چهارگانهٔ رئیسی نباتی هم اطلاق شده، و این مشهورتر است «سبزواری»

پیش از این گفته آمد: صوری که آنها را به قوهٔ مصوّرهٔ خویش تصور می‌کند و به دیدهٔ خیالیش مشاهده‌شان می‌کند، آنها را وجودی در این عالم نیست، وگرنه باید هرکس که دارای حس سالمی است آنها را ببیند، درحالی که چنین نیست، بلکه در عالم دیگری که از این عالم غایب و پنهان است می‌باشند، و فرقی بین آنها و بین آنچه که نفس، به قوهٔ حسّ آنها را مشاهده می‌کند، جز به عدم ثبات و پایداری آنها و ضعف تجوهرشان ـ به‌واسطهٔ اشتغال و سرگرم بودن نفس به غیر آنها و پراکندگی عزمش و آشفتگی خاطرش بدانچه که از اثر گذاران خارجی اثر می‌پذیرد و بدانها اشتغال می‌ورزد ـ نمی‌باشد، حتی اگر فرض شود که از وی، اشتغال به افعال دیگر قوای حیوانی و طبیعی برطرف گردد، و همتش مصروف به فعل تخیّل و تصور باشد، صور و اجسامی که تصور می‌کند و به قوهٔ خیال آنها را انجام می‌دهد، درنهایتِ قوام و استحکام وجودی بوده و تأثیرشان، از تأثیر محسوسات مادّی قوی‌تر خواهد بود ـ چنانکه از صاحبان کرامات و خوارق عادات حکایت کرده می‌شود ـ .

و چون حال نفس در تصویر اشیاء این‌گونه است، درحالی که هنوز در دنیا است و به بدنش تعلق دارد، گمانت هنگامی که علاقه و وابستگیش به کلی از دنیا بریده شود و قوه‌اش استحکام پذیرد و فعلیّتش استوار گردد چیست؟ بنابراین هر نفس انسانی که دنیا را ترک کرد و سالم از بیماریهای نفسانی و خوها و مَلکات زشت بود و اسیر اموری که وی را ریشه‌کن کند و آزارش رساند و از بازگشت به ذاتش بازش دارد نباشد، وی را عالَمی خاص است که فقط مخصوص او می‌باشد، و در آن عالم و جهان پهناور، هر چه که اراده می‌کند و آرزو می‌نماید هست، و این پائین‌ترین مرتبه از مراتب نیکبختان است، زیرا هریک از آنان را بهشتی است که پهنایش پهنهٔ آسمانها است، و منازل نیکوان و مقربان، فوق این و غیرقابل شمار است.

اصل یازدهم

اینکه: دانستی اجناس عوالم و نشآت ـ با کثرت بی‌شمارشان ـ منحصر در سه عالم‌اند؛ اگرچه سرای وجود به‌جهت ارتباط بعضیشان به بعض دیگر، یک‌سر است: پائین‌تر آنها عالم صور طبیعی دارای کون و فساد است، و وسطی آنها عالم صور ادراکی

حسّی است که از مادّه‌ای که حامل امکانات و استعدادات است و قابلِ متضادّها، مجرد می‌باشد، و بالاترینشان عالم صور عقلی و مُثل الهی است.

بدان که نفس انسانی از میان موجودات به این امر اختصاص دارد که وی را این اکوان و وجودات سه‌گانه ـ با بقایش به شخص خودش ـ هست، بنابراین یک انسان (انسان اوّل) از آغاز نوزادیش دارای کون و وجود طبیعی است و به‌حسب آن، انسان بشری می‌باشد، سپس در این وجود تدرج یافته و در تجوهرش خرده‌خرده صفا و لطافت پیدا می‌کند تا آنکه وی را کونی دیگرِ نفسانی پدید می‌آید، و وی به‌حسب آن (کون)، انسان نفسانی اخروی است که صلاحیت برانگیخته شدن و قیام را دارد و دارای اعضایی نفسانی می‌باشد؛ این انسان دوم است؛ سپس از این کون نیز به‌تدریج انتقال پیدا می‌کند و او را کون عقلی حصول می‌یابد، و وی به‌حسب آن (کون)، انسان عقلی است که دارای اعضای عقلی می‌باشد؛ این انسان سوم است، چنانکه معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا گفته است؛ این انتقالات و تحولاتی که یک شخص بدانها راه حق‌تعالی را تا پایان نهایتش می‌پیماید، اختصاص به نوع انسان دارد.

اگر چه تمام موجودات روبه سوی حضرت الهی دارند، ولی آنکه بر راه مستقیم راه می‌پیماید و به پایان نهایتش می‌رسد، از تمام انواع کونی و وجودی، جز در نوع انسان پیدا نمی‌شود؛ سپس اگر سلوک غیر انسان به مقام قدس فرض شود، ناگزیر باید به‌واسطهٔ کون و فساد، نوعش به نوع دیگر انتقال پیدا کند و نخست به دروازهٔ انسانیت برسد و سپس از آنجا به دروازهٔ مقام قدس؛ این نشآت و عوالم سه‌گانه، ترتیبشان در بازگشت صعودی به خداوند متعال، برعکس ترتیب ابتدائی نزولی ـ از او تعالی ـ می‌باشد، ولی به‌گونه‌ای دیگر، زیرا زنجیرهٔ ابتدا و آغاز، به‌گونهٔ ابداع است ـ بدون زمان و حرکت ـ و زنجیرهٔ بازگشت به‌واسطهٔ حرکت و زمان است، بنابراین انسان را اکوان و وجوداتی پیشین، بر حدوث شخصی مادّیش می‌باشد.

از این‌روی افلاطون الهی برای نفوس انسانی، کونی عقلی ـ پیش از حدوث بدن ـ ثابت کرده است، و در شریعت حَقّهٔ ما نیز برای افراد بشر، کینونت جزئی متمیز از هم [۱]،

۱. برعکس این کون عقلی، زیرا آن کینونت کلی تجردی است و کینونت جزئی، صور مثالی قدّری آن است که در عالم «ذر» ـ موطن عهد و پیمان ـ دارد. «سبزواری»

پیش از وجود طبیعیشان ثابت شده است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهور هم ذریتهم و اشهد هم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا، یعنی: و چون پروردگار تو از فرزندان آدم، از پشتهایشان، نژاد و نسلشان را بیاورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت که: مگر من پروردگار شما نیستم! گفتند: چرا! گواهی می‌دهیم (۱۷۲ ـ اعراف).

و از امامان معصوم ما علیهم‌السّلام احادیث فراوانی وارد شده که دلالت دارد: ارواح انبیا و اوصیاء علیهم‌السلام از طینت [۱] علیین، پیش از خلق آسمانها و زمین‌ها آفریده شده‌اند و اینکه: ابدانشان از غیر آن [۲] طینت ـ مانند ارواح تابعان و شیعیانشان ـ آفریده شده است [۳] و اینکه: دل‌های منافقان از طینت سجین ـ و ابدانشان نیز ـ و همین‌طور دل‌های متابعان آنان از غیر آن طینت خبیث و پلید آفریده شده است؛ این خبر و امثال آن دلالت بر این دارد که انسان را اکوان و وجوداتی پیش از این کون و وجود بوده است، پس انسان به‌حسب فطرت اصلی روبه سوی آخرت، به‌تدریج و خرده‌خرده دارد، و به غایت مقصودش بازمی‌گردد، لذا به‌وجود دنیوی مادّیش، آغاز به وجود اخروی صوریش می‌کند، زیرا نسبت دنیا به اُخریٰ، نسبت نقص است به کمال و نسبت کودک است به انسان بالغ، از این‌روی در این وجود ـ مانند کودکان نوزاد ـ به‌جهت ضعف و نقصشان، نیازمند به گهواره که عبارت از مکان است، و دایه که عبارت از زمان است دارد [۴]، و چون به بلوغ جوهریش رسید، از این وجود دنیوی به وجود اخروی خارج می‌گردد و آمادهٔ خروج از این سرای ناپایدار به سرای جاودان و دارالقرار می‌شود.

و به این حدّ از وجود نفسانی و استقلال جوهری صوری که از آن تعبیر به نفخ صور می‌شود و موجب مرگ طبیعی و خارج شدن از این نشأه است، بین مؤمن و کافر و

۱. طینت گفته می‌شود و مراد از آن ماهیت است، و گاه دیگر گفته می‌شود و مراد از آن ملکاتی است که نفس ناطقه بدانها تخمیر و سرشته شده است، و دیگرگاه گفته می‌شود و مقصود از آن. مادّه و طینت انبیا و اولیا و متابعانشان با اقسامشان از علیین است..... «سبزواری»   ۲. یعنی پائین‌تر و مرتبهٔ پست آن طینت. «م»
۳. خواه ابدان مثالی آنان باشد و یا ابدان طبیعیشان. «سبزواری»   ۴. مراد از دایه در اینجا مربی است، و مادر، همان طبیعت است، و دو پستان: نبات و حیوانند..... و همان‌طور که انسان بشری ناگزیر از نوشیدن از این دو است، همین‌طور انسان ملکوتی که همان نفس است، ناگزیر از نوشیدن شیر علم از دو پستان عقل نظری و عقل عملی است تا نیرو گرفته و کامل شود. «سبزواری»

موحِّد و مشرک و معطِّل، اشتراک افتاده است، زیرا منافاتی بین این کمال وجودی و بی‌نیازی از مادّهٔ بدنی و بین شقاوت و شکنجهٔ به آتش دوزخ و ادراک عذاب دردناک نمی‌باشد، بلکه آن را تأکید و استحکام می‌دهد، زیرا شدت وجود، موجب خروج از پرده و پوشش‌های مادّی است و همو باعث شدت ادراک امور دردناک و آزاررسان و نتایج اعمال زشت و گناهان و بیماریها و امراض نفسانی که انسان در دنیا به‌واسطهٔ بی‌حسی و کَرخی طبیعت و پرده بر ادراک بصیرت، از آنها غافل بوده است می‌باشد، و چون پرده و حجاب زایل گشت، عذاب وارد می‌گردد، بنابراین نفس، تا تمام حدود و مرزهای طبیعت را و سپس نفسانیت را طی نکند، به همسایگی خدا نمی‌رسد و شایستهٔ مقام «عندیّت» نمی‌شود، لذا مرگ، اولین منازلِ آخرت و آخرین منازلِ دنیا است و انسان پس از خروجش از دنیا، ممکن است در بعضی برازخی که بین دنیا و آخرت متوسط است ـ روزگارانی دراز و یا کوتاه ـ محبوس و زندانی باشد، و امکان دارد که به‌واسطهٔ نور معرفت و یا به نیروی اطاعت و یا به جذبه و کششی ربّانی و یا به شفاعت شافعان ـ و آخرین شفاعت‌کنندگان خداوند ارحم‌الراحمین است ـ سریع و تند به مقامات برین بَر شود.

۲
فصل
درنتیجهٔ آنچه پیش از این گفتیم و ثمرهٔ آنچه کاشتیم

گویم: هرکس که در این اصول و قوانین یازده گانه‌ای که بنیانش را استوار ساختیم و پایه‌هایش را به براهین روشن و دلایل تابناکی که در کتابها و نوشته‌هایمان ـ به ویژه در این کتاب ـ گفته آمده است برافراشتیم و محکم ساختیم، اندیشه‌ای کافی و تدبّری وافی نماید، البته به‌شرط سالم بودن فطرتش از آفت گمراهی و انحراف و بیماری رشک و ستیز و عناد و خوی عصبیت و جانبداری و افتخار و بزرگ‌منشی، برایش شک و شبهه‌ای در مسألهٔ معاد و حشر نفوس و اجساد نمی‌ماند، و به‌طور یقین آن را دانسته و حکم می‌کند که همین بدن به‌عینه در روز رستاخیز به‌صورت اجساد حشر خواهد شد، و برایش کشف و آشکار خواهد شد که مُعاد در مَعاد (بازگردنده در بازگشت)،

مجموع نفس و بدن ـ به‌عین و شخصشان ـ خواهد بود، و اینکه برانگیخته شوندهٔ در قیامت به‌عینه همین بدن است نه بدنی مباین با آن، خواه عنصری باشد ـ چنانکه دسته‌ای از اسلامیان قائل‌اند ـ و خواه مثالی باشد[۱] ـ چنانکه اشراقیان قائل‌اند ـ و این همان اعتقاد درست مطابق شریعت و کیش، موافق برهان و حکمت می‌باشد، پس هرکس آن را تصدیق کرد و به این ایمان آورد، روز جزا در امان است و مؤمن حقیقی گردیده است، و نقصان از این ایمان، خواری و خذلان و نارسیدن به درجهٔ عرفان و شناخت، و اعتقاد به تعطیل و بیکار شدن بیشتر قوا و طبایع از رسیدن به غایات خودشان و دستیابی به کمالات و نتیجهٔ شوق‌ها و حرکاتشان می‌باشد، و لازم می‌آید آنچه خداوند در غرایز و نهاد طبایع کونی و سرشتشان از طلب کمال و روآوردن بدانچه که مافوق آنها است نهاده است، همگی باطل و بیهوده و هدَر و ضایع باشد.

بنابراین هریک از قوای نفسانی و غیرنفسانی را کمالی است که بدان اختصاص دارد و لذت و رنج و ملایمت و کراهتی است که درخور آن قوه است، و به‌حسب هرچه که به‌دست می‌آورد و یا انجامش می‌دهد، وی را در طبیعت، جزا و وفایی است، چنانکه حکما برای تمام مبادی و قوای عالی و دانی و برین و زیرین، اثبات غایات طبیعی کرده‌اند: فاستبقواالخیرات، یعنی: به کارهای خوب پیشی گیرید (۴۸ ـ مائده) و فرمود: و لکل وجهة هو مولیها فاستبقوا الخیرات این ما تکونوا یأت بکم الله جمیعا، یعنی: هر گروهی را جهتی است که رو سوی آن می‌کنند به نیکیها پیشی گیرید، هر کجا باشید خداوند همهٔ شما را بیاورد (۱۴۸ ـ بقره) و فرمود: ما من دابة الاهو آخذ بناصیتها ان ربی

۱. یعنی مثالی‌ای که مباین (با این جسد) است، چون از عهدهٔ عینیت به احقاق اینکه شیئیت شئی به‌صورتش است و تشخصش به وجودش خارج نشده است، اما به حول الهی ما ثابت کردیم که وجود، وجود است و تشخص، تشخص است و نفس، نفس است و صورت، صورت، اگرچه تفاوت به اشد و اضعف بودن حاصل است و مثلاً اشتداد واقع شده است، پس اشد همان اضعف ـ و برعکس ـ است و دو شخص نمی‌گردد، تا چه رسد دو نوع گردد، آری! این مرتبه از آن مرتبه امتیاز دارد، ولی امتیاز غیر تشخص است و تفنن و دگرگونی در تشخص، عیب و اشکالی در بقای شخصیت شخص و هویتش وارد نمی‌سازد، و از شخص ـ در آخرت ـ جز حدود و نقایص حذف نمی‌شود و از فعلیات و صور نوعی و جسمی و شخصی او ـ جز آنچه مدخلیتی در فعلیتش ندارد ـ ساقط نمی‌گردد، چون آنها قوهٔ صِرف، یعنی هیولایند، و قوهٔ شئی، شئی نیست، و اینها از لوازم این نشأهٔ دنیوی‌اند، و اگر با غیر داخل بودنشان در شیئیت و هویت او، باقی باشند، صورت دنیوی است نه اخروی، و این خلف (خلاف فرض) است. «سبزواری»

علی صراط مستقیم، یعنی: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر که خداوند از موی پیشانیش گرفته است، که پروردگار من بر طریقهٔ راست است (۵۶ ـ هود) بنابراین هرچه از جواهر طبیعی که در عالم کون است، همگی دابّه و جنبنده‌اند ـ و حرکات ذاتی آنها را ما اثبات نمودیم ـ پس خداوند از موی پیشانی نفوس و طبایع آنها گرفته است و همو رویشان را به‌سوی خود کرده و به جانب خویش جذب نموده و می‌کشاندشان.

هرکس بدین امر تحقق یافت، یقین به لزوم بازگشت تمام موجودات می‌کند و آن امر بر وی مشتبه نمی‌گردد، و این اقتضای حکمت و وفای به وعد و وعید (نوید و بیم) و لزوم مکافات و تلافی در طبیعت و مجازات را می‌نماید، و ما را در این باب کتابی است که در آن حشر تمام موجودات کاین ـ حتی جماد و نبات ـ را به جهان آخرت، و حشر همگان را به‌سوی خداوند متعال ـ با بیاناتی واضح و روشن و قواعدی درست و برهانی، بر این مبنا که: در طبیعت نه معطَّل و بیکاری است و در موجودات نه ساکن و بی‌حرکتی، ثابت داشته‌ایم [1]، پس همگان روبه سوی غایت مطلوب دارند، جز آنکه حشر هریک، به‌سوی آنچه که مناسب و مجانس (هم جنس) او است می‌باشد [2]، بنابراین انسان، حشرش به‌حسب خودش است و اهریمنان به‌حسب خودشان و حیوانات هم به‌حسب خویش و نبات و جماد هم به‌حسب خودشان، چنانکه خداوند دربارهٔ حشر افراد مردمان می‌فرماید: یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فداً و نسوق المجرمین الی جهنم و ردا، یعنی: روزی که تقوا پیشگان را به پیشگاه خداوند رحمان [که چون میهمانان] وارد شوند محشور کنیم و گناهکاران را تشنه به‌سوی دوزخ برانیم (۸۵ و ۸۶ ـ مریم) و دربارهٔ شیاطین و اهریمنان فرموده: فوربک لنحشرنهم و الشیاطین، یعنی: به پروردگارت سوگند که ایشان را با شیطان‌ها محشور خواهیم کرد (۶۸ ـ مریم) و دربارهٔ حیوانات فرموده: اذاالوحوش حشرت، یعنی: وقتی که جانوران وحشی گِردآمده باشند [3]

۱. این کتاب را مترجم پس از تصحیح، ترجمه و تعلیق کرده و توسط انتشارات «مولی» به نام: رسالة الحشر، یا: کتاب رستاخیز جهان به چاپ رسیده و انتشار یافته است. «م» ۲. زیرا حشری که در زبان شرع آمده همان است که در حکمت آمده ـ منتهی به زبانی دیگر ـ و آن رسیدن به غایات است، جز آنکه لفظ حشر در شرع، جز بر وصول و رسیدن به غایاتی که با این مشاعر درک نمی شوند اطلاق نمی‌گردد، وگرنه روح به‌صورت مثالی تصویر می یافت و از جهت معنی تحول پیدا می‌کرد. «سبزواری» ۳. اگر حمل بر حیوانات کنیم، پس حشرِ تبعی خواهد بود . «سبزواری»

(۵ ـ تکویر) و فرمود: والطیر محشورة کل له اواب، یعنی: و پرندگان مجتمع همگی سوی او روان باشند (۱۹ ـ ص) و دربارهٔ نبات فرموده: و النجم و الشجر یسجدان، یعنی: گیاه و درخت سجده می‌کنند (۶ ـ رحمن) و فرمود: و تری الارض ها مدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج ذلک بان الله هو الحق و انه یحیی الموتی و انه علی کل شئی قدیر و ان الساعة اتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور، یعنی: زمین را فسرده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبد و برآید و از همه گیاهان نیکوی بهجت‌انگیز برویاند، زیرا خدای حق همو است و او مردگان را زنده می‌کند و او به هرچه خواهد توانا است، رستاخیز آمدنی است و شک در آن نیست و خداوند خفتگان گورها را زنده می‌کند (۵ ـ ۷ ـ حج) و دربارهٔ همگان فرموده: و یوم نسیّر الجبال و تری الارض بارزة و حشرنا هم فلم نقادر منهم احدا، و عرضوا علی ربک صفا، یعنی: روزی که کوهها را به راه‌اندازیم و زمین را نمودار بینی و جمعشان کنیم و یکی از آنان را وانگذاریم، همگی به پروردگارت عرضه شوند (۴۷ و ۴۸ ـ کهف) و فرمود: انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون، یعنی: ماییم که زمین و هرکس که بر روی آن است را به ارث می‌بریم و به‌سوی ما بازگردانیده می‌شوند (۴۰ ـ مریم) و فرمود: کما بدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعادهٔ آن نیز کنیم (۱۰۴ ـ انبیاء).

۳
فصل
در دفع شبهات منکران و شک‌های ستیزگران و انکارکنندگان حشر اجساد

این مقدمات و اصول گفته شده همان‌طور که این مطلوب را به‌گونهٔ تحقیق می‌بخشد، همین‌طور به دفع آن شبهه و شکها نیز وافی و تمام است، بنابراین اشکالی در بیان آنها به‌گونهٔ تفصیل، و اشاره به دفع آنها نمی‌باشد.

از آن جمله شبهه‌ای است که پیش از این گذشت و آن اینکه: وقتی انسانی غذای انسان دیگری شد، اجزای خورده شده یا در بدن خورنده بازمی‌گردد و یا در بدن خورده شده، بنابراین هر کدام که باشد، یکی از آن‌دو به‌عینه، به‌تمامه مُعاد و بازگردنده

نمی‌باشد؛ و نیز: اگر خورنده کافر باشد و خورده شده مؤمن، یا تعذیب و شکنجهٔ مطیع لازم می‌آید و تنعیم و برخورداری کافر، و یا اینکه: یک شخص هم کافر معذب است و هم مؤمن برخوردار از نعمت، چون هردو یک جسم‌اند.

دفع این شبهه بدانچه گفتیم ظاهر و روشن است که: تشخص هر انسانی به نفسش است نه به بدنش، و بدن در او، به‌صورت امری مُبهم اعتبار می‌شود و جز به‌واسطهٔ نفسش تحصّلی ندارد، پس بدن را از این حیث نه تعیّنی است و نه ذاتی ثابت، و از محشور بودن بدن «زید» مثلاً، لازم نمی‌آید جسم او که خوراک حیوان درنده و یا انسان دیگری شده است محشور گردد، بلکه هرچه را که نفسش بدان تعلق می‌گیرد، به‌عینه بدن او است که بوده است، بنابراین اعتقاد به حشر ابدان در روز رستاخیر این است که ابدان از گورها برانگیخته می‌شوند و هرکس یک یک از آن (افراد) را ببیند گوید: این به‌عینه فلان است و آن به‌عینه بهمان، و یا این بدن فلان‌کس است و آن بدن بهمان ـ آن‌گونه که تحقیقش گفته آمد ـ و از این امر لازم نمی‌آید که از جهت وجود و هویت تبدیل‌پذیر نباشد، چنانکه لازم نمی‌آید که زشت و مسخ و دست بریده و کور و پیر ـ آن‌گونه که نقصان خلقت و قیافهٔ زشت داشت ـ محشور گردد، چنانکه در احادیث آمده و تمام متکلمان هم این شبهه را پاسخ داده‌اند و نیازی به بیان آن، از جهت سستی و بی‌ارزشیش نمی‌باشد.

از آن جمله اینکه: جِرم زمین مقدار محدود و مشخصی است که با فرسنگ و میل و اَرش اندازه‌گیری شده است، ولی شمار نفوس نامتناهی است، بنابراین مقدار زمین، آنها را بسنده نیست و درخور گسترهٔ زمین نمی‌باشد که از آن، کالبدها و ابدان نامتناهی حصول یابد.

پاسخ آنکه: حقیقت همان است که پیش از این در اصول بیان شده گفته آمد، یعنی خصوصیت بدن را اعتباری نیست، بلکه قابل اعتبار در شخص محشور، نوعی جسمیّت است ـ هر جسمیّتی که می‌خواهد باشد ـ و اینکه: بدن اخروی از نفس، به‌حسب صفات نفس پدید می‌آید، نه اینکه نفس، از مادّه به‌حسب هیئت و استعداد خودش، آن‌گونه که در دنیا پدید می‌آید حادث می‌گردد.

تو را رسد که پاسخ دهی: مقادیر گاهی از جهت حجم و شمار، از یک مادّه افزون‌تر

می‌گردند [۱]، زیرا هیولا قوهٔ قابل محض است و در نفس خودش نه حصولی دارد و نه اختصاص به حدّ خاص و شماری معین، بلکه وی را از خارج، مقادیر و انقسامات عارض می‌گردد، درحالی که وی در نفس خودش قابل انقسامات نامتناهی است، و نیز از شرط بدن بودن آن این نیست که صورت خاکی باقی بماند، بلکه انقلابش از خاکی به اجسام ـ به‌حسب آنچه خدا خواهد ـ جایز است، زیرا بعضی از نفوس وقتی اجسام را رها می‌سازند به عالم قدس بَر می‌شوند و در زمرهٔ مقربان در می‌آیند، بنابراین پاسخ اولی اصولی‌تر است (چون برهانی است و دومی جدلی).

از آن جمله اینکه: بهشت و دوزخ اگر موجود و جسمانی‌اند بنابراین مکانشان کجا است؟ و در کدام جهت از عالم حاصل می‌شوند؟ بنابراین اگر حصول آنها و یا حصول یکی از آن‌دو، فوق محدد الجهات (فلک الا فلاک) باشد، لازم می‌آید که در «لامکان» مکان و در «لاجهت» جهت باشد، و اگر در داخل طبقات آسمانها و زمین و یا در آنچه بین یک‌طبقه و طبقه دیگر است باشد، یا تداخل لازم می‌آید و یا نفصال و جدایی بین یک آسمان و آسمان دیگر، و تمامی محال است؛ با این‌همه منافی بیان الهی است که: و جنة عرضها السموات و الارض، یعنی: بهشتی که وسعت آن چون آسمان‌ها و زمین است (۱۳۳ ـ آل عمران).

این بیان شبهه بود و طریق دفع آن برای آنکس که تدبّر و اندیشه در اصولی که بیان داشتیم دارد، ظاهر و روشن است.

اما متکلمان چون به خانه از در وارد نمی‌شوند، توان رهایی از امثال این اشکالات را ندارند، لذا گاهی از آن اشکالات به جایز بودن خلأ پاسخ داده‌اند و دیگر گاه به اینکه: بهشت و دوزخ هنوز خَلق نشده، و گاهی هم به فتق و شکافته شدن آسمانها ـ به مقداری که بینشان بهشت بگنجد ـ؛ کاش اینان به دین العجایز و عقیده پیرزنان قانع می‌شدند و بسندهٔ به تقلید می‌کردند و از ندانم گفتن و اینکه: خدا و رسولش می‌دانند استنکاف نمی‌ورزیدند.

شگفت آنکه بیشتر اینان را مشاهده می‌کنیم که سرگرم بحث در معقولاتند درحالی

۱. یعنی به‌سبب تخلخل، زیرا مادّه را به مقدار، هیچ علاقه و بستگی نیست، و تخلخل حقیقی عبارت از ازدیاد مقدار است ـ بدون ازدیاد جوهر اجزا ـ «سبزواری»

که محسوسات را نمی‌دانند، در الهیات سخن می‌گویند، در صورتی که از طبیعیات بی‌خبراند، می‌بینی که به دلایل و قیاسات می‌پردازند ولی منطق و ریاضیات را درست نفهمیده‌اند، و از علوم دینی جز مسائل خلافیات را نمی‌دانند و هدفشان از علم، اصلاح نفس و تهذیب باطن و پاکی قلب از صفات پلید و ملکات نمی‌باشد، بلکه طلب ریاست و جاه و رجوع دادن مردمان به فَتواها و حکمهاشان می‌باشد، از این‌روی نفاق و دوروئی را پنهان می‌دارند و با صاحبان حکمت و معرفت دشمنی می‌ورزند.

از بزرگترین آشوبها و فتنه‌ها اینکه: آنان با این خردهای ناقص و آراء سستشان، ستیز و دشمنیشان با حکما و عرفا، بیشتر از دشمنی و ستیزشان با کافران یهود و نصاریٰ است و این عمل را تقویت دین و حفظ عقاید مسلمین بر می‌شمارند، و نهایت تقویتشان مر دین را این است که گویند: حکمت گمراهی و گمراه کردن است و آموختنش بدعت و وبال، و اینکه: علم نجوم (اخترشناسی) در اصلش باطل است و ستارگان جمادات‌اند و افلاک نه حیاتی دارند و نه نطقی، و اینکه علم پزشکی را هیچ سود و بهره‌ای نیست و علم هندسه دارای هیچ حقیقتی نمی‌باشد و بیشتر علوم طبیعیات کفر و زندقه و بی‌دینی است و صاحبانش مُلحدان و کافرانند، و غیراینها از سخنان و هوسهاشان که مملوّ از فریب و حقیقت پوشی می‌باشد، درحالی که بیشتر آنچه می‌پندارند مخالف چیزی است که در کتاب خدا و سنّت رسولش ـ از تعظیم و بزرگداشت حکمت و احترام صاحبان آن ـ آمده، و همین‌طور بزرگ شمردن علم ستارگان و آسمان و سوگند خوردن بدانها در بسیاری از آیات، و ستودن ناظران و اندیشمندان در آفرینش آنها، و نکوهش روی‌گردانان از آیات و نشانه‌های آنها در قرآن آمده است، چنانکه می‌فرماید: الذین.... یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: کسانی که در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند و گویند: پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ ـ آل عمران) و فرموده: و کأین من آیة فی‌السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا نشانه و آیات که در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی‌گردانند (۱۰۵ ـ یوسف) و چون دچار دفع چنین مشکلاتی از دین می‌شوند، در عجز و ناتوانی می‌افتند، مانند دراز گوشی که در منجلاب گِل و لای گیر افتاده باشد؛ حال بازمی‌گردیم بدانجایی که بودیم.

برداشتن پرده از چهرهٔ سخن برای دفع اِشکال

دشوارترین شبههٔ منکران معاد جسمانی و بزرگترین اشکالات منکران بهشت و دوزخ طلب مکان برای آن‌دو می‌باشد، درحالی که به ثبوت و تحقق آن‌دو در شریعت حقیقی حکم شده، شریعتی که صاحبان نبوت و حکمت آن را آورده‌اند و بر پایهٔ اصول و مبانی محکم و استواری بنا نهاده شده است، و نیز ملتزم شدن به اینکه آنها در جهتی از جهات امتدادیِ وضعی، و در زمانی از زمانهای انقطاع‌پذیر هستند، و لازم شمردن اینکه آن‌دو، داخل در حجاب و پرده‌های آسمانها و تحت احاطهٔ محدّد الجهات (فلک‌الافلاک) و عرش دائمی ممتد می‌باشند.

پاسخ آن از اصولی که از اصل این شبهه بنا شده دانسته می‌شود و کندن ریشه و باطل کردن صورت آن به طریقهٔ گفتگوی متألهان و روش نگرش سالکان الی الله با گامهای معرفت و یقین آنکه گفته شود: این دلیل شما مبتنی بر این است که برای بهشت و دوزخ، مکانی از جنس مکانهای این دنیا می‌باشد، ولی اصل اثبات مکان بدین‌گونه برای بهشت و دوزخ باطل است، بنابراین پایهٔ شبهه منهدم است و ریشه‌اش برکنده، و آنچه که این مطلب را ـ به‌حسب اشاره‌ای که پیش از این بدان شد ـ روشن می‌سازد اینکه: عالم آخرت عالم تامّی است که چیزی از جوهرش از وی خارج نیست [۱]، و هرچه که شأنش این چنین است در مکان نمی‌باشد، چنانکه برای مجموع این جهان نیز مکانی نمی‌باشد، امکان دارد که از خارج و یا داخل آن اشاره‌ای وضعی بدان شود، زیرا مکان هر چیز به‌حسب نسبت و اضافه‌اش بدانچه با وی در وضعش مباین و در اضافه و نسبتش از آن بیرون است تقرّر و ثبوت می‌یابد، درحالی که در بیرون از این سرای چیزی از جنس آن وجود ندارد، وگرنه به‌تمامه پدید نمی‌آمد، و نیز در داخل آن هم چیزی که از تمام آن جدا باشد ـ البته اگر از این حیثیت اخذ و اعتبار گردد ـ نمی‌باشد، پس هیچ اشارهٔ حسّی به این عالم ـ هنگام اخذ و اعتبارش مر آن را تامّ و کامل نه از داخلش و نه از خارجش ـ نمی‌باشد، بنابراین برای وی نه «اَین ـ مکان» است و نه «وضع».

۱. این سخن تمامی است که از کانون تحقیق صادر شده، زیرا این تمامیت در دفع شبهات بسیاری مانند طلب مادّه برای آن و زمان و مکان و وضع و امثال اینها تمام و تام است.... «سبزواری»

و به‌جهت این معنی بوده که معلم فلاسفه (ارسطو) حکم کرده که عالم را به‌تمامه مکانی نیست، پس روشن شد چیزی که عالَم تام باشد، طلب مکان برای آن باطل و بیهوده است و مغالطه، از قیاس جزء بر کُل، و اشتباه بین ناقص و کامل سرچشمه گرفته است.

سپس به‌گونهٔ تنزل از این اگر کسی پرسش کند که آیا سرای آخرت با این دنیا هردو در یک زنجیره انتظام دارند و مجموع یک عالم است؟ در آن‌صورت طلب مکان برای هردو جایز است؛ و یا اینکه هریک از آن‌دو به‌تمامه یک عالم‌اند و از حیث جوهر و ذات با دیگری مباین‌اند و در یک زنجیره انتظام ندارند و یک عالم آنها را بر نمی‌گیرد، در این‌صورت طلب مکان برای هردو جایز نیست، و خودت می‌دانی که دومی دُرست است، مگر آنکه مراد از یکی بودن آن‌دو، نوع دیگری از وحدت باشد، برای‌اینکه عوالم و نشآت، در معنی و قوام باهم تداخل دارند نه در وضع و امتداد، با اینکه هریک از آن‌دو، عالم تامّ و تمام‌اند.

آیا نمی‌نگری که تمام جهانیان ـ به‌حسب آنچه از پیشینیان و گذشتگانشان بدیشان رسیده ـ متفق‌القول‌اند که این عالم و آن عالم می‌باشد؟ و اگر مجموع عالم یکی بود، این قول باطل بود؛ و جایز نیست که گفته شود این اطلاق (نامیدن) از قبیل گفتار دیگرشان است که گویند: عالم عناصر و عالم افلاک و عالم حیوان، چون این سخنان مجازی و به‌گونهٔ تشبیه است، زیرا دنیا و آخرت اگر دو عالم تامّ و تمام نباشند، در این‌صورت در وجود، عالم تامّی نخواهد بود، برای‌اینکه مجموع، در یک زنجیره انتظام نمی‌یابد مگر آنکه یکی از آن‌دو، باطن دیگری باشد و دیگری ظاهر آن ـ چنانکه بدین مطلب اشاره کردیم ـ و این سخن دیگری است که در آن پوشیدگی و پیچیدگی می‌باشد، و چون با مباین بودن هریک از آن‌دو با دیگری در وجود، عالم دیگری نیست که هردو را فراگیرد، ناگزیر هریک از آن‌دو عالمی تامّ و تمام می‌باشند، چنانکه در زبان شریعت بدان اطلاق گردیده که: خداوند سبحان را دو عالم است: دنیا و آخرت؛ و نیز چیزی که سخن را ـ در اینکه آخرت از جنس این عالم نیست ـ روشن می‌سازد آنکه: عالم آخرت نشأهٔ جاویدی است که در آن انسان با خداوند سخن می‌گوید، درحالی که این نشأه‌ای است نابود شونده و اهالیش بالذات هلاک‌شونده‌اند و (خداوند) بدانها

نمی‌نگرد، و اختلاف لوازم دلالت بر اختلاف ملزومات دارد، اما مکالمهٔ انبیا با خداوند متعال و مخاطب ساختنش مر سرور رسولان ـ صلی‌الله علیه و آله ـ را در شب معراج، اینها از ظهور غلبه و سلطان آخرت است بر دلهای ایشان، و آنچه که دلالت بر این مطلب دارد بیان الهی است که فرموده: و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۱ ـ واقعه) و این آیه صراحت دارد که نشأهٔ آخرت غیر از نشأهٔ دنیا است.

خلاصه آنکه گونهٔ وجود آخرت غیر از گونهٔ وجود دنیا است، و اگر آخرت از جوهر دنیا بود، جایز نبود که گفته شود: دنیا ویران می‌گردد و آخرت سرای پایداری و قرار است، برای‌اینکه دنیا، به‌واسطهٔ جوهر و وجود، دنیا است، نه به‌سبب عوارض شخصی و مخصّصات خارجی، وگرنه باید هر سال و بلکه هر روزی ـ به‌جهت تبدل شِکل‌ها و هیآت و تشخصات ـ دنیای دیگری باشد و اعتقاد به آخرت تناسخ، و معاد عبارت از آبادی دنیا ـ پس از ویران شدنش ـ می‌بود، درصورتی که تمام خردمندان اجماع و اتفاق‌نظر دارند که دنیا نابود و مضمحل گردیده و مطلقا نه بازمی‌گردد و نه آبادانی می‌پذیرد.

پس محقق و ثابت گشت که دنیا و آخرت در جوهر وجود مختلف‌اند و در یک زنجیره قرار نمی‌گیرند، بنابراین وجهی برای طلب مکان آخرت نمی‌باشد، و صاحب ذوق و نظر سلیم به این امر پی‌می‌برد، با اینکه هرکس در مواضع این کتاب نظرافکند، نیازی به زیادی جستجو ندارد، و ما سخن را در کشف و توضیح این مطلب به‌جهت دلسوزی بر اهل ظاهر که قصدشان از عبادات در آخرت، طلب شهوت‌رانی شکم و زیرشکم است ـ هرچه لذیذتر و پایدارتر ـ بسط و گسترش دادیم، چون اینان درواقع طالبان دنیا هستند و پیش خود پندارند که پاداش آخرت و تقرب به خداوند متعال را می‌طلبند.

و از آن جمله: لزوم مفسدهٔ تناسخ است ـ چنانکه بیانش گذشت ـ و این نیز شبهه‌ای قوی است که گشودنش دشوار و بر غیر آن‌کس که بر طریقه و روش ما آگاهی دارد و راه ما را می‌پوید، برطرف کردنش بسیار سخت و صعب است.

و پاسخی که بیان کرده و در این باره داده‌اند در نهایت ضعف و نارسایی است، و

تاکنون هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی را در گشودن این معضله و حلّ چنین اشکال چیزی که بتوان بر آن تکیه کرد میسّر نشده است، تا جائی که برخی از آنان قول به تناسخ را جایز شمرده‌اند ـ با اینکه بر محال بودنش برهان اقامه شده است ـ و نهایت آنچه که بدان از اشکال تناسخ رهایی یافته‌اند چیزی است که بعضی از بزرگان در رساله‌ای که در تحقیق معاد گِردآورده است گفته و آن اینکه: نفس انسانی را دو نوع تعلق به این بدن است: اوّلِ آن تعلق نفس است به روح بخاری، و دوم آن تعلّق نفس است به اعضای متراکم، و چون مزاج روح انحراف پیدا کرد و نزدیک شد که از صلاحیت تعلّق خارج گردد، تعلق دومی از جانب نفس به اعضا اشتداد پیدا می‌کند و به‌سبب این (تعلق) اجزاء نوعی تعیّن می‌یابند، سپس در محشر وقتی صورت بدن برای بار دوم گِردآمد و تمامی یافت و روح بخاری باردیگر حصول پیدا کرد، تعلّق روح مانند مرتبهٔ اوّلی بازمی‌گردد، و این تعلق دومی از حدوثِ نفسِ دیگری بر مزاج اعضا مانع می‌آید، بنابراین معاد، عبارت از نفس باقی است برای رسیدن به جزاء، پایان سخن او.

پیش از این اشاره‌هایی به بطلان این نظریه شد که: تعلق نفس به بدن امری طبیعی است که منشأش مناسبت تامّ و استعداد کامل مادّه‌ای است که مخصوص این نفس می‌باشد نه نفس دیگری غیر آن نفس، و ناگزیر باید این مخصوص شدن و استعداد، جز برای یک مادّه ـ با قیاس به یک نفس معیّن ـ پدید نیاید تا تخصّص بدون مخصِّص و یا تعلق یک نفس به دو بدن لازم آید، با اینکه دانستی منشأ حدوث نفس و آنچه در روند آن است عبارت از حرکت ذاتی استکمالی است مر مادّه‌ای از مواد را در صور جوهری، به‌گونهٔ ترقّی و بَر شدن از پائین به بالا و از نشیب به فراز، تا آنکه انتهای اکوان صوری به نفس و آنچه پس از آن است واقع شود، بنابراین هیچ معنایی به خاطر بقای مناسبت ذاتی برای اجزای خاکی بدان (نفس)، نمی‌باشد، و با قطع‌نظر از آنچه بیان داشتیم و پایه‌گذاری کردیم گوییم:

هرکس مشرب حِکمی را چشیده باشد می‌داند جسمی که نفس بدان تعلق می‌گیرد ـ به ویژه نفس ناطقه که آخرین مراتب شرف و کمالِ اجسام طبیعی در زنجیرهٔ بازگشت به عقل فعال می‌باشد ـ لازم است که با استعداد بیشتری و آمادگی مزاج و حرارت

غریزی ـ به‌جهت روح بخاری [۱] که شبیه جِرم آسمانی است ـ اختصاص داشته باشد، و اینکه تعلقات طبیعی و ذاتی مانند تعلقات ارادی که از انسان برای مصلحتی خارجی سرمی‌زند و یا داعیهٔ گزافی و یا عادی که او را راغب کرده و به توجه و التفات به چیزی می‌خواند نیست، مانند کسی که توجه به خرابه‌ای کند که هنگام آباد بودنش مدتی در آن زندگی کرده و سپس از آنجا به‌سببی از اسباب کوچ کرده و برای باردیگر پس از خرابیش بدانجا توجه نماید و بخواهد تعمیر و آبادان سازدش و این امر فقط به‌واسطهٔ یادآوری لذات و تنعّماتی باشد که از وی در آنجا به‌گونهٔ گزاف و بیهوده‌کاریهای شهوی و هوسناک ـ بدون فایده‌ای فکری و غایتی عقلی ـ سرزده، و یا برای ملاحظهٔ مصلحتی که می‌بیند و یا فایده و حکمتی که وظیفه می‌شمارد باشد، زیرا چیزی از این امور در اسباب ذاتی ـ برای غایات طبیعی ـ جاری نمی‌گردد.

و آنجا که گفته‌اند: نفس نخست به ارواح لطیف تعلق می‌گیرد و سپس به اعضای متراکم، معنایش این است که تعلق آن بالذات، جز به ارواح نمی‌باشد، چون شباهت آنها (ارواح) به جوهر نفوس نزدیکتر است، نه اعضاء، چون اعضا به‌واسطهٔ تراکم و ظلمت و دوری مناسبتشان به جواهر نورانی، جز بالعرض شباهت ندارند، برای‌اینکه آنها مانند پوسته و غلاف و ظرف‌اند که جِرم شبیه به فلک را که به‌جهت اعتدال و لطافتش درخور آن است که آشیانهٔ کبوتر قدسی و شاهین ملکوتی باشد حفظ نمایند، و چون این دام از هم گسیخته شد و خاک و خاکستر گشت و پرندهٔ آسمانیش پرواز کرد و از این تنگنا رهایی یافت، برایش چه تعلقی به اجزای پراکنده و ذرات پخش شده (در عناصر دیگر) باقی می‌ماند؟ و چه تعلقی نفس را به خاک و خاکستر ـ اگرچه فرض شود اجزا مجتمع‌اند ـ می‌باشد؟ اگر چنین باشد باید هر خاک و خاکستری دارای نفس باشد ـ به‌جهت اشتراک همه آنها در خاک و خاکستر بودن ـ و اضافه و نسبت به زمان پیشینی که در آن زمان، تعلق بوده است نیز باقی نمی‌ماند، چون زمان غیر باقی است.

بیانی رسواگرانه

شیخ غزالی در بسیاری از مواضع کتابهایش تصریح کرده که معاد جسمانی عبارت

۱. لذا نام فلک بر روح بخاری اطلاق می‌گردد و بخار و دُخان (دود) بر فلک. چنانکه خداوند می‌فرماید ثم استوی الی السماء و هی دخان. «سبزواری»

است از تعلق (روح) مفارقِ از بدن به بدنی دیگر، و بازگشتن اجزای بدن اوّل را بعید شمرده و بلکه انکارورزیده است و گفته: شخص «زید» به‌عینه همان «زید» است که جوان بوده، و به‌عینه همان است که کودک و جنین در شکم مادر ـ با عدم بقای اجزا ـ بوده است، بنابراین در حشر هم همین‌گونه خواهد بود، پس کسانی که ملتزم به بازگشت اجزائند، مقلدان بدون آگاهی و فهم‌اند.

گویم: این سخن در نهایت اجمال است و از آن فرق بین تناسخ و حشر آشکار نمی‌شود، و ما روشن ساختیم که حقیقت در معاد، بازگشت بدن است به‌عینه ـ مانند نفس به‌عینه ـ چنانکه بر این مطلب شرع صحیح ـ بدون تأویل ـ صراحت دارد و عقل صحیح هم ـ بدون تعطیل ـ بر آن حکم می‌کند.

سپس گوید: این تناسخ نیست زیرا مُعاد (بازگردنده) همان شخص اوّل است و متناسخ شخص دیگری است [۱]، و فرق بین حشر و تناسخ این است که روح وقتی برای بار دوم به بدن دیگری تعلق گرفت، اگر از این تعلق، شخص اوّلی حصول یابد، این حشر واقعی است نه تناسخ.

گویم: تقریر و بیانش دربارۀ معاد جسمانی این است که بازگشت شخص با عدم بازگشت بدن است و تصریح دارد به اینکه شخص، عبارت از مجموع روح و بدن می‌باشد.

ظاهر سخنش تناقضِ مشکل دارد و مشکل‌تر از آن، چیزی است که در فرق بین تناسخ و حشر بیان داشته است که شخص دوم ـ در اول (یعنی تناسخ) ـ غیر اوّلی است و در دوم (یعنی حشر)، عین او می‌باشد؛ زیرا در این فرق گذاردن [۲]، تحکّم و زورگویی است.

و شگفت‌تر از تمام اینها اینکه در موضع دیگری چنین گوید: روح به بدن دیگری غیر بدن اوّلی بازمی‌گردد و با او در چیزی از اجزا اشتراک ندارد.

سپس گوید: اگر گفته شود: این تناسخ است، گوییم: می‌پذیریم و نزاع و ستیزی در نام‌ها نداریم و شریعت هم این تناسخ را جایز دانسته و دیگران جایز نمی‌شمارند [۳].

۱. زیرا بازگردنده در نشأۀ اوّلی به صورت انسان بوده و متناسخ به صورت حیوان است. «سبزواری» ۲. زیرا وحدت نفس در تناسخ نیز باقی است و همان ملاک تشخص می‌باشد. «سبزواری» ۳. و آن چیزی است که تناسخیان گویند که: نفس پس از جدا شدن از جسدش، به جنینی که مثلاً در رَحِم حیوان است تعلق می‌گیرد. «سبزواری»

گویم: این سخن را بسیاری از فضلای زمان با قبول پذیرفته و شاید پنداشته‌اند که اِشکال مذکور در حشر، عبارت از لزوم تناسخ به‌حسب مفهوم و اطلاق لفظ است، و یا گمان کرده‌اند که محال بودن تناسخ از جهت شرع است؛ بلکه اشکال، لزومِ مفسدهٔ تناسخ به‌حسب عقل می‌باشد و آن اجتماع دو نفس است بر یک بدن، خواهَ تناسخ بنامی و یا حشر.

و در جای دیگر گفته: بدان این را کسی که حشر اجساد را باطل می‌داند و بازگرداندن نفوس را به اجساد محال می‌شمارد انکارمی‌ورزد، و بر محال بودنش برهان یقینی اقامه نمی‌شود، و هرچه پیشینیان بر محال بودنش استدلال کرده‌اند، برهان محقَّقی نیست، چون شریعت بدان حکم داده باید آن را تصدیق نمود.

دلیل بر اینکه آن (محال بودن تناسخ) مبرهن نشده اینکه [1] : افضل فلاسفه از متأخران ـ ابوعلی سیناـ این را در کتاب نجات و کتاب شفا ثابت کرده و گفته: بعید نیست که بعضی از اجسام آسمانی موضوعی برای تخیل نفس ـ پس از مرگ ـ باشد، و این مطلب را از کسی حکایت می‌کند که درباره‌اش گفته: از دانشمندانی است که در سخن گزافه‌گو نیست و بسیار بلند مرتبه است، وی گفته این مطلب [2] محال نیست، (غزالی گوید:) این قضیه دلالت بر این دارد که وی در این اصل شک دارد و نزد وی برهانی بر آن اقامه نشده است، چون اگر در نزد وی محال بود، گوینده‌اش را توصیف نمی‌کرد که در سخن گزافه‌گو نیست، زیرا هیچ گزافه‌گویی‌ای بیشتر از اعتقاد به محال نمی‌باشد.

بسا گوینده‌ای گوید: این را به‌گونه مجامله (خوش آمدگویی و از روی ادب) و تقیّه (تظاهر برخلاف عقیده) اظهار داشته است، وگرنه در مسألهٔ تناسخ از کتاب نفس، محال بودن تناسخ ابدان را برای یک نفس بیان داشته است، و این به‌عینه دلیل ابطال حشر اجساد است.

گوییم: آنچه دربارهٔ محال بودن تناسخ گفته نیز برهان محقَّق نیست، زیرا گوید: اگر

۱. دنبالهٔ سخن غزالی است. «م» ۲. یعنی اینکه فلک، موضوعی برای تخیل نفس است، دلالت بر این دارد که او (ابن‌سینا) در محال بودن تناسخ شک دارد، چون این موضوعیت (فلک) به‌سبب آن است که نفس وی است (این شرح سخن غزالی از متألّه سبزواری می‌باشد). «سبزواری»

نفس به جسد بازگردد و استعداد قبول یابد، از جانب بخشندهٔ صورتها نفسی بدو افاضه خواهد شد، زیرا مستعد، به ذات خود استحقاق قبول صورت را دارد، بنابراین منتهی بدین امر می‌شود که نفسی بدو افاضه شود و نفس نسخ شده هم تعلق بدو گیرد و در یک بدن، دو نفس گِردآیند و این محال است؛ این چیزی است که گفته، و امکان دارد که در بازگشت حشر اجساد در کار گرفته شود، ولی دلیلی ضعیف است، زیرا گفته می‌شود: اختلاف استعدادات جایز است، بنابراین نفس (ظاهراً مادّه) را استعداداتی است که با (نفس) مفارقی که از پیش موجود بوده مناسبت داشته تا آنکه به تدبیر و اداره‌اش اختصاص یافته، و نیازی به افاضهٔ نفس جدید پیدا نمی‌کند، زیرا اگر در رَحِم‌ها دو نطفه استعداد قبول نفس را در یک حالت داشتند، بدان دو، دو نفس از جانب بخشندهٔ صورتها افاضه می‌گشت و هریک از آن‌دو، به نفسی اختصاص می‌یافتند؛ و اختصاص آن به‌سبب حلول و ورود در جسد نمی‌باشد، زیرا نفس در جسد، مانند حلول اعراض، حلول ندارد، ولی اختصاص نفس به یکی از دو جسم مستعد، به‌واسطهٔ مناسبتی که بین آن‌دو در اوصاف است می‌باشد ـ یعنی در یکی از دو مستعد اختصاص یکی از دو نفس است غیر دیگری ـ و چون این تخصیص در دو نفسِ متماثل و همانند هم جایز باشد، چرا در نفوس مفارق جایز نباشد؟ پس چون بر مستعد، نفس مفارقی که با وی مناسبت دارد افاضه می‌شود، چرا نفس جدیدی از جانب بخشندهٔ صورتها که نخست افاضه می‌کند، افاضه نشود؟ این سخن گستره‌ای خواهد که نمی‌خواهم در آن روان شوم، زیرا هدف، بیان این مطلب است که هرکس حشر اجساد را انکار ورزد، با او برهانی همراه نیست؛ پایان عبارات او (غزالی).

گویم: بر بطلان تناسخ چنانکه گذشت اقامهٔ برهان شده است، اما آنچه را شیخ (غزالی) جایز شمرده و از کسی که معتقد است از دانشمندانی است که در سخن گزافه‌گو نیست نقل نموده، جز این نیست که بعضی از اجرام آسمانی موضوع تخیّل نفس (یعنی مظهر مألوفات و مرغوبات آن) می‌باشد و تصریح کرده که این تعلق آن‌گونه نیست که جوهر نفسانی مفارق از بدن، نفسی برای آن جِرم فلکی گردد، وگرنه لازم می‌آمد که آن جِرم فلکی دارای دو نفس باشد و این در نفس خود و نیز نزد

تناسخیان امری محال است [۱]، زیرا قائلان به تناسخ آن را جایز نشمرده‌اند، در این‌صورت چگونه کسی مانند شیخ (ابن‌سینا) امری را که هیچ‌یک از خردمندان جایز نشمرده‌اند جایز شمارد؟ اما آنچه را که ما بیان داشتیم و بر وی لازم ساختیم، سخن تازه‌ای است و آن راهی ژرف و باریک و گذرگاهی صعب‌العبور است که بی‌خبری و ذهول از آن برای بیشتر از خردمندان امکان‌پذیر است.

اما آنچه که از محال بودن تناسخ ـ از اختلاف استعدادات ـ بدان رهایی جسته، هیچ بهره و فایده‌ای در دفع مفسده (تناسخ) ندارد، بلکه لزوم آن را محکم‌تر می‌سازد ـ چنانکه در مقام اندیشه آشکار می‌شود ـ زیرا واقف و آگاه به قوانین عقلی می‌داند که مادّه آمادگی و استعداد فیضان صورت را ندارد مگر هنگام تلبّس و آمیزشش به‌صورت پیشین که مقوّم وی است و در ضمن زمینه‌ساز صورت لاحق می‌باشد، و این‌صورت پیشین نزدیکترین چیز است به‌صورت لاحق، بنابراین مادّهٔ مستعد نفس، استعداد (پذیرش) آن را نمی‌یابد مگر پس از فراگیریش مر تمام مراتب صُوری را که تحت وی است ـ به قابلیت و استعداد ـ این چیزی است که مطابق با برهان است با پشتوانه‌ای از تجربه و وِجدان، بنابراین تحقیق برانگیخته شدن و حشر ابدان سخت‌تر و مشکل‌تر خواهد شد، لذا دروازهٔ رسیدن به معرفت و شناخت معاد جسمانی بسته و قفل است ـ مگر بر کسی که راه ما را بپیماید و روش ما را برگزینند ـ و آن راه اهل الله و استواران در علم و ایمان است که جامع بین کشف و برهان‌اند و نور حکمت را از مشکات نبوت برگرفته‌اند؛ خداوند است که صاحب فضل و کرم بزرگ است.

و از آن جمله اینکه: اگر بازگردانیدن برای غرض و هدفی نباشد، بیهوده و گزاف بوده و شایستهٔ حکیم نمی‌باشد، خلاصه آنکه اگر غرض و هدف به او بازگردد، نقص وی

۱. زیرا تناسخ انتقال نفس پس از مفارقت از بدن به‌سبب مرگ به بدن زنده نیست، وگرنه دو نفس بر یک بدن جمع می‌آمدند، بلکه عبارت از انتقال نفس است پس از مرگ به مواد مستعد که به زبان استعدادشان ــ برای جنین‌هایی که در شکم مادران حیوانی هستند و طالب آن (نفس) می‌باشند ــ درخواست دارند، بنابراین ابن‌سینا چگونه انتقال نفس را به جسم زندهٔ فلکی که دارای نفس جزئی منطبِع و نفس کلی عاقل است جایز می‌شمارد؟ هرگز! آری! مذهب بعضی از حکما این است که نفوس افلاک استکمال می‌پذیرند و پس از قرن‌هایی چند به عالم عقول ملحق می‌گردند، و نفوس استکمال یافته خاکی به افلاک بَر می‌شوند ــ بَدَل از آنها ــ البته پس از آنکه در آنجا استکمال یافتند و به عالم عقول ملحق گردیدند، دسته‌ای دیگر از نفوس بَر می‌شوند و همین‌طور ادامه دارد و این، تناسخ است. «سبزواری»

است و تنزیه وی از آن لازم و واجب است، و اگر به بنده بازگردد، عجز و ناتوانی و خلاف حکمت و عدالت لازم می‌آید، زیرا این غرض و هدف اگر رسانیدن درد باشد، این عمل شایستهٔ حکیم عادل نیست تا چه رسد به خالق حکمت و عدل، و اگر رسانیدن لذت باشد، لذات ـ به ویژه در امور حسّی ـ دفع درد است، زیرا خوردن غذا اگرچه خوب و لذیذ است، ولی کسی که سیر است از آن لذت نمی‌برد، بلکه گرسنه از آن لذتمند می‌شود، همین‌طور دیگر لذات حسّی، زیرا دانشمندان و پزشکان بیان و مقرر داشته‌اند که آنها (لذات) دفع دردهاست، پس لازم می‌آید که خداوند متعال بنده را نخست دردمند سازد تا آنکه لذت حسّی بدو رسد، و این نیز شایسته حکیم عادل نمی‌باشد، چگونه درخور حکیم علی‌الاطلاق است که کسی را نخست دردمند سازد تا پس از آن درد را از وی دفع نماید؟ کیست که بخواهد به کسی احسانی کند، نخست اعضایش را قطع و یا مجروح می‌سازد و سپس بر آنها مرهم می‌نهد تا بدان (مرهم نهادن) لذت برد؟

اشعریان از این اشکال و سخن، به منع لزوم غرض و هدف در افعال الهی و قُبح خالی بودن از آن پاسخ داده‌اند، سپس به منع منحصر بودن غرض و هدف در رسانیدن لذت و درد، پس از آن به منع اینکه لذت، دفع درد است، بعداً به منع اینکه لذات اخروی (اگر) مانند لذات دنیوی باشد لازم آید آنها نیز دفع دردها ـ مانند اینها ـ باشند (پاسخ داده‌اند).

معتزلیان از این اشکال پاسخ داده‌اند که غرض و هدف در معاد، رسیدن به جزا و ظهور صدق و راستی انبیا است.

گویم: فرق بین غرض و ضروری را دانستی، و اینکه افعال را غایاتی طبیعی و لوازمی ضروری است، و اینکه مرگ عبارت از انتقال از این نشأه به نشأهٔ دیگری فوق آن می‌باشد، و اینکه لذات اخروی و مقابل آنها از دردها، چیزی است که نفوس چه ارادی و چه از روی عادت کسب کرده‌اند و لوازم و تبعات (عواقب خوب و بد) بدانها ملحق شده است، و خداوند متعال از خوبی طاعت فرمانبرداران و زشتی گناه بزهکاران منزه و پاک است، و فعل الهی در بندگانش در پاداش و کیفر دادن صاحبان ثواب و عقاب همانند افعال پادشاهان و فرمانروایان نمی‌باشد، چون اینان صاحبان غرض و هدف و از

جملهٔ نیازمنداند، لذا از افعال دوستان و دشمنانشان منفعل می‌گردند، یعنی دوستانشان را برای طلب کرامت و رهایی از پستی و دنائت تکریم می‌کنند و از دشمنانشان برای تشفّی و آرامش خاطر از خشم، انتقام می‌گیرند.

فعل خداوند متعال همانند فعل پزشک است، چنانکه پزشک بیماران را دستور به پرهیز و خوردن دارو کرده و از ترک پرهیز و آنچه بیماری را شدت می‌بخشد بازمی‌دارد، و هرکس که دستورش را اطاعت کرد رهایی و نجات می‌یابد و هرکس سرپیچی نمود هلاک و نابود می‌گردد ـ درحالی که پزشک از اطاعت و سرپیچی بیمار فارغ و آسوده است ـ همین‌طور نفوس هم در این عالم به منزلهٔ بیمارانند و کُره خاکی سرای بیماری و انبیا پزشکانی‌اند که از جانب خداوند برانگیخته شده‌اند، لذا برخی از آنان (بیماران) اطاعت می‌کنند و برخی دیگر سرپیچی، و: ان الله بریءٌ من المشرکین و رسوله، یعنی: خدا و پیغمبر او نیز از مشرکان بیزار است (۳ ـ توبه) و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر، یعنی: بگو: این حقیقت از جانب پروردگار شما است که هرکس خواهد ایمان بیاورد و هرکه خواهد کفر ورزد (۲۹ ـ کهف).

سپس گوییم: لذات آخرت و دردهایش از مقولهٔ لذات دنیا و دردهایش نیست تا آنکه لذاتش دفع دردها ـ چنانکه در دنیا است ـ باشد، زیرا تمام این لذات دنیوی، انفعالات نفس‌اند بدانچه بر آن از خارج وارد می‌شود و در وی اثر می‌گذارد ـ برعکس لذات اخروی ـ چون آنها ابتهاجات و سرورهای نفس‌اند به ذات و لوازم و افعال خودش ـ از آن حیث که افعال وی‌اند [1] ـ و چون فعل و انفعال دو مقولهٔ مختلف‌اند، هیچ اشتراکی آن‌دو را در امر ذاتی نمی‌باشد، همین‌طور لذت فعلی در جنس وحد، غیر از لذت انفعالی می‌باشد، لذا بین آن‌دو هیچ مجانستی نیست، بنابراین هیچ‌یک از آن‌دو با دیگری قابل قیاس نیست، پس در بهشت، تمام لذایذ نفسانی به‌گونهٔ کمال می‌باشد.

۱. یعنی به ذات و باطن ذات خود در تمام آنچه می‌خواهد و برمی‌گزیند مکتفی است. پس لذت بخش و خوش و وحشت‌انگیز و متوحش، محلشان یک محل است، و آنجا چیزی بیرون از صقع نفس نیست، بنابراین از هیچ امر خارجی منفعل نمی‌گردد، و این به‌وجهی همانند چیزی است که مشائیان در صور علمی اول تعالی قائل‌اند که او از آنها منفعل نمی‌گردد، چون آن صور از غیر او بر ذاتش و نه به مدخلیت صور خارجی ترشح نمی‌شود، چنانکه در صور علمی ما هست، یعنی آنان هم اکنون از عقل فعال ـ با زمینه‌سازی معلومات ـ بالعرض بر ما ترشح می‌شوند. «سبزواری»

یعنی برای تمام مشاعر حسی لذتهایی به‌گونهٔ هرچه برتر و تمام‌تر و اعلاتر هست که مبنای آنها بر ترک این لذتهای فانی می‌باشد که اگر در آنها فروشود، در آنجا دگرگونی به رنج‌ها و آزاررسانها می‌یابد [۱]، بنابراین سزاوار است که انسان نفس خودش را تلطیف کند و جوهر خویش را صفا بخشد و در دنیا زُهد ورزد و اینجا قوهٔ ادراک خیرات و شوقِ رسیدن به سعادتهای جاویدان را حاصل نماید، تا چون از قوه به‌فعل خارج شد و از نقص به کمال انتقال پیدا کرد و از پرده‌ها و پوسته‌ها و گورها بیرون آمد و آنچه در سینه‌ها است مشخص شد، تمام آنچه آرزو و هوس داشت نزدش حاضر و متمثّل شود، بلکه در قیامت نفوس را جز آنچه قصد و نیت داشتند نمی‌باشد، اگر مقصود و آرزوهاشان اموری درست و حقیقی باشد، بدانها رستگاری و پیروزی بزرگی کسب می‌کنند، و اگر اموری زایل‌شونده و دگرگون‌پذیر ـ از نوع مقاصد دنیوی و مطالب شهوی و غضبی و عقاید وهمی شیطانی ـ باشد، نابود و از دستش رفته و صورتش باطل گشته و مادّه‌اش مضمحل گردیده و حسرت و پشیمانی و غصّه و عذاب دردناک ـ به‌جهت آرامش یافتن و خوگرفتن بدانها ـ باقی می‌ماند، و می‌دانی که دنیا و آنچه در دنیا است در جنب آخرت مضمحل و نابود است ـ اضمحلال برف و یخ هنگام تابش خورشید و غلبهٔ نور و شدت حرارتش ـ.

حال اهل دنیا و آرامش و اُنسشان به شهوات دنیوی به‌عینه مانند حال شب پرگان و اُنسشان به تاریکی شب است، و چون خورشید آخرت ـ هنگام صبح قیامت پس از غروبش در افق اجسام کاین (فاسد) در شب دنیا ـ طلوع کند، آنان (اهل دنیا) را

۱. پس آنچه اهل دنیا اُنس به جزئیات نابود شونده می‌یابند باقی نمی‌ماند، و آنچه باقی می‌ماند از عالم امر است و به کسی که خالق عالم امر و خلق است اُنس نمی‌یابند.

اگر گویی: مألوفات آنان اگرچه باقی نمی‌ماند، ولی صورتهای آنها در خیالشان باقی است، پس آنان بدان صورتها آرامش می‌یابند و به‌سببهایشان التذاذ.

گویم: بدو وجه امکان تخیل آنها را ندارند: یکی شدت بیم و هراس و بدی حالات، و دیگری اینکه لذایذ دنیا در آنجا دگرگونی به آزاررسانان می‌یابد، زیرا خوردن مال یتیم ظلم است و در آنجا دگرگونی به خوردن آتش پیدا می‌کند، و خوردن غذاهای حرام در باطن، خوردن زقوم و چرک است، و این مانند دگرگونی سالهای قحطی و سالهای فراوانی است به گاوهای لاغر و فربه ـ در خواب ـ چنانکه در کتاب الهی آمده است، بنابراین در آنجا در حق کسی که در دنیا اموال یتیمان را می‌خورد ظلم است و در خیالش جز خوردن آتش نمی‌باشد. «سبزواری»

وحشت و اضطرابی ـ همانند اضطرابی که شب‌پرگان را فرامی‌گیرد ـ فرامی‌گیرد؛ و هدف از این تمثیل، زیادی وضوح و آشکار ساختن و یا تفهیم نمودن خردهای ضعیف نارسا از درک حقایق موجودات و نشآت است، وگرنه سخن با برهان ثابت است و نیازی به تمثیل ندارد، و همین‌طور تمام مثالهایی که در قرآن و در زبان نبوت آمده، هدف از آنها آگاهی بخشیدن نفوس عامی است از حالات آخرت [۱]، چنانکه خداوند می‌فرماید: و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون، یعنی: این مَثَل‌ها را برای مردم بیان می‌کنیم، اما جز دانشوران آن را نمی‌فهمند (۴۳ ـ عنکبوت) و شاید هدف حکمای کامل از وضع باب تمثیل در کتابهای منطقی‌شان، برای کسانی بوده که خردهاشان ضعیف است و امکان ادراک روح معنی و حقیقت آن را جز در قالب محسوسی که از آن حکایت کند ندارند، زیرا تمام اشخاص حقیقت انسانی را مثالی محسوس ـ مطابق با آنها ـ می‌باشد، و همین‌طور تمام محسوسات طبیعی، مُثُل و اشباحی برای انواع عقلیشان می‌باشند، و همچنین دنیا و آنچه در دنیا است، مثال آخرت و آنچه در آن است می‌باشد، زیرا عوالم، مطابق و محاذی و برابر هم‌اند؛ هرکس می‌خواهد نشأهٔ آخرت را برای آن‌کس که هنوز از اهل آن نشده و از نشأه‌ای که در آن است بیرون نرفته تعریف کند، جز به‌گونهٔ تمثیل امکان پذیرش نیست، از این‌روی پایهٔ شرایع حقیقی ـ از آن‌جهت که برای عموم مردمان آمده است ـ بر باب تمثیلات می‌باشد.

بازداشتن و انشعاب بخشیدن

در میان فلاسفهٔ اسلامی کسی است که بر قلبش باب تأویل بازشده و آیاتی را که تصریح در حشر اجسام دارند تأویل می‌کند و احکام اخروی را که در امور جسمانی است به امور روحانی برمی‌گرداند و می‌گوید: خطاب (الهی) برای عامیان و فرومایگان عرب و عبرانیان است و آنان امور روحانی را نمی‌دانند، و زبان عربی لبریز از مجازها و استعاره‌ها است.

۱. زیرا عامی جاهل جز حس و خیال و وهم نیست، و اگر خوراکش از تمثیل بدو نرسد، اطمینان و آرامش نمی‌یابد؛ بلکه اگر اینجا عقلی باشد و خوراکی که مناسبش از تمثیلات است بدو نرسد، با عقل در ادراک معقول دشمنی و ستیز می‌کند. «سبزواری»

شگفت از او که همانند تمام فلاسفهٔ، از وجود عالم جسمانی دیگر که در آن اجسام و اَشکال اخروی ـ با اَعراضشان چنانکه بیان داشتیم ـ می‌باشد غافل شده است؟ و چگونه آیات قرآنی را که نصّ صریح در احوال معاد جسمانی دارند، حمل بر امورعقلی کرده است؟ با اینکه رسول را تصدیق می‌کند و بدانچه در قرآن آمده ایمان دارد، درحالی که در آن (قرآن) مبالغه‌ها و تأکیدها دربارهٔ آنچه گفته‌ایم می‌باشد.

گویم: منشأ این امر آنکه وی از اثبات این مقصد با دلیل عقلی و همین‌طور به‌جهت نهایت پیچیدگی و دشواریش، عاجز و ناتوان مانده است، چنانکه برای کسی که در آنچه بیان داشتیم اندیشه کند روشن می‌گردد، لذا ناچار به تأویل روی‌آورده است، چنانکه برای غیر او از دانشمندان اسلامی هم در بسیاری از آیاتی که در احوال مبدأ وارد شده و ظاهر در تشبیه و تجسیم است پیش آمده، بنابراین آنچه را که تأویل کرده موجب تکفیرش نمی‌شود، چنانکه آنچه را هم که غیر او انجام داده موجب تکفیر نمی‌شود.

اما اشکالاتی که بعضی از متأخران درباب معاد بر او کرده‌اند، اگر آن‌گونه باشد که او پنداشته، لازم می‌آید که هدایت کنندهٔ خلایق و دعوت کنندهٔ آنان به‌سوی حق متعال، گمراه‌کننده‌شان باشد و دروغ‌گو! زیرا فرومایگان و عبرانیان ـ چنانکه گفته ـ از این الفاظ جز ظاهر آنها را که وی می‌پندارد غیر مقصود است نمی‌فهمند، و این همان‌طور که می‌بینی مخالف هدایت است، بنابراین اعتقاد بدان، منافی ادعای ایمان به راستگویی رسول الهی و درستی قرآن می‌باشد.

گویم: در این مطلب و اشکال از دو جهت نظر و اعتبار است:

نخست آنکه قرآن اشتمال بر منافع دنیوی (از قبیل احکام معاملات و ازدواج‌ها و مواریث و غیرها) و اخروی دارد: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایهٔ برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۳ ـ نازعات) و لازم نمی‌آید که منفعت اُخرویش به فرومایگان و سنگدلان بازگردد، بلکه دستیابی به منافع اخروی اختصاص به صاحبان صفا و سینه‌های منشرح و گشاده دارد، و این گولان و کم خردان از هدایت و گمراهی ـ هردو ـ برکناراند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام

بل هم اضل، اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند و چشم‌ها دارند که با آن نمی‌بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنان چون حیواناتند، بلکه گمراه‌ترانند، و آنان همان غافلان‌اند (۱۷۹ ـ اعراف).

دوم آنکه: ظاهر آیات قرآنی اگر امثال و حکایاتی که در آنها تصویر حقایق و تمثیل امور اُخروی است نباشد، باید کار همان‌گونه باشد که وی گفته است، ولی مقصود از آنها تمثیل حقایق و تصویر نشأهٔ باقی و جاودان می‌باشد، بنابراین آنچه را که گفته لازم نمی‌آید، وگرنه لازم بود که تمام باب تمثیل گمراهی و به بیراهه راندن باشد.

و از آن جمله چیزی است که بیشتر از طبیعی مسلکان و دهریان که خود را به فلاسفه متشبّه می‌سازند بدان چنگ زده‌اند که: حدوث انسان و غیر انسان از مرکبات عنصری، جز از سببهای آسمانی و قوابل زمینی و زمینه‌سازیهای حرکات فلکی و دگرگونیهای مادّی و تغییرات زمانی که نیاز به گذشتن زمانها و روزگاران دراز دارد نمی‌باشد؛ این نهایت د نشسان است، زیرا نظر و توجهشان از این نشأهٔ طبیعی به نشأهٔ دیگر که در آن، اشیاء صوری به مجرّد سببهای فاعلی حصول پیدا می‌کنند، بَر نشده و بالا نرفته است، لذا روش وجود و ایجاد را جز به‌گونهٔ تحریک و به آمادگی استعداد انکار ورزیده‌اند و فرق بین دو وجودی که برای انسان است نگذاشته‌اند و در تمام احکام، فطرت دوم را قیاس به فطرت اوّل کرده‌اند، درحالی که خداوند در بسیاری از آیات قرآنی آگاهی داده که انشاء و ایجاد آخرت و امور آن ـ به‌گونهٔ اعاده و بازگردانیدن ـ مانند ایجاد این عالم است در آغاز ـ به محض افاضهٔ الهی ـ چنانکه می‌فرماید: کمابدأ نا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کردیم بازگشت و اعادهٔ آن نیز کنیم (۱۰۴ ـ انبیا) پس همان‌طور که وجود افلاک و ستارگان و ارکان و عناصر، به سبب حرکت و زمان و استعداد و زمینه‌سازی از جهت اسباب قابلیّت نمی‌باشد بلکه به عنایت و توجه ربانی است، حکم نشأهٔ اخروی هم همین‌طور است، زیرا موجودات در آنها از حیث وجود، صورت مستقل بدون مادّه‌اند، بنابراین آنها را اسبابی جز بخشندهٔ صورتها نمی‌باشد، و صورتها در آنجا قائم به فاعل‌اند نه به قابل ـ چنانکه بارها گفته آمد ـ .

و از آن جمله آنکه: حشر و برانگیخته شدن کالبدها، یا برای بعضی واقع می‌گردد و یا برای همگان؛ اوّلی ترجیح بدون ترجیح‌دهنده است، چون استحقاق پاداش و کیفر، بین تمام مردمان مشترک است، بنابراین هیچ وجهی برای برانگیختن بعضی غیر بعض دیگر نمی‌باشد؛ و دومی موجب تزاحم و انبوهی مکانی برای اجساد و حساب و کتابشان می‌باشد و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: ائنا لـمبعوثون او آباؤنا الاولون، یعنی: آیا ما و پدران قدیممان زنده می‌شویم؟ (۴۸ ـ واقعه) خداوند این بعید دانستن و انکار ورزیدن را زایل کرده و به پیغمبرش (ص) فرموده: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعده روزی معین گِرد آمدگانند (۴۹ و ۵۰ ـ واقعه) پس خداوند متعال بندگانش را آگاهی بخشیده که بین اجساد ـ در گونهٔ وجود اخروی ـ هیچ‌گونه مزاحمتی نیست، زیرا گفتیم که صورتها در آنجا قائم به مواد وضعی که مقید به جهات مکانی‌اند نمی‌باشند، بلکه از تصورات نفسانی پدید آمده‌اند، چنانکه در اینجا هیچ مزاحمتی بین صورتهای موجود در ذهن ما نمی‌باشد، برای‌اینکه آنها را گونه‌ای از کون و وجود می‌باشد، اجتماع آخرت و زمان رستاخیز نیز این‌گونه است، یعنی نزد خداوند و بندگان خاصّش معلوم و مشخص است، ولی فهم محجوبان از نشأهٔ آخرت، آنان که مقید به مکانهای دنیا و زمانهای وی‌اند، به ادراک آن نمی‌رسد، و اصولاً این مشاعر و حواس صلاحیت ادراک امور آخرت را ندارند.

زیرا امور آخرت تمامش اسرار و رازهایی است که از این عالم بشری پنهان است، و انسان مادام که در دنیا است و از تنگنای حواس و غلظت وهم رهایی نیافته، تصور احاطهٔ بدان غیر ممکن است؛ از این‌روی بیشتر شبهات منکران برانگیخته شدن در رستاخیز، مبناشان بر قیاس نشأهٔ دوم است به نشأهٔ اوّل، و اینکه منکران گویند: متی هذاالوعد ان کنتم صادقین، یعنی: اگر راست می‌گویید این وعده کی می‌رسد؟ (۴۸ ـ یس) این پرسش از چیزی است که پاسخ از آن ـ به موجبش ـ محال می‌باشد، زیرا کار قیامت از زنجیرهٔ زمان بیرون است و شباهت به ابداع ـ مانند چشم به‌هم زدنی و بلکه کمتر ـ دارد و «متی ـ کِی؟» پرسش از زمان مخصوصی است که پاسخ پرسش‌کنندهٔ از آن ـ جز به‌گونه اجمال ـ محال است و آن اینکه: علم آن نزد خدا است،

مانند سخن کور ـ هنگامی که دیدنیهای رنگارنگ را برایش توصیف می‌کنیم ـ گوید: چگونه این رنگها ادراک می‌شوند؟ پاسخ درست از آن این است که بدو گفته شود: علم بدانها در بینایی است، بنابراین پاسخ درست به کافران و محجوبان از پرسش‌شان از وقت رستاخیز این است که بدانان پاسخ الهی گفته شود که: عِلم آن نزد خداوند است و علم رستاخیز هم نزد او است، پس هرکس که از پرده و پوشش دنیا مجرد و رها شود و به‌سوی خداوند بازگردد و حشر به او یابد [۱]، ناگزیر حقیقت قیامت را به ضرورت خواهد دانست، از این‌روی داناترین خلایق (ص) فرمود: لا تقوم الساعة و فی وجه‌الارض من یقول الله الله، یعنی: تا هنگامی که در روی زمین کسی هست که الله‌الله می‌گوید رستاخیز برپا نخواهد شد، زیرا تا کسی هنوز بر روی زمین است، هنوز به خداوند محشور نشده است.

چون قیامت داخل حجابهای آسمانها و زمین است و منزلت و مرتبتش نسبت به این عالم، منزلت و مرتبت جنین است نسبت به شکم مادر، پس نفس انسانی مادام که تولّد دومی نیافته و از شکم دنیا و زهدان بدن خارج نشده، به فضای آخرت و ملکوت آسمانها و زمین نخواهد رسید، چنانکه حضرت مسیح علیه‌السلام فرموده: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین، یعنی: هیچ‌کس تا دوبار زائیده نشود به ملکوت آسمانها ورود نخواهد کرد، و این ولادت دومی برای عارفان کامل ـ به‌سبب موت ارادی ـ و برای غیر آنان به علّت مرگ طبیعی حاصل است، بنابراین مادام که سالک، خارج حجابهای آسمانها و زمین است، قیامت برایش برپا نخواهد شد، چون (قیامت) داخل این حجابها است، و خداوند داخل حجابها است، و غیب آسمانها و زمین نزد خدا است و علم قیامت هم نزد او است، و چون سالک در سلوکش این حجابها را بریده و در مقام عندیت (نزد پادشاه مقتدر) آرام گرفت، راز رستاخیز نزد او آشکار می‌شود و علمش عین می‌گردد.

۱. یعنی بازگردیده و هم اکنون بدو محشور شده باشد. یعنی در خداوند فانی شده و بدو باقی گردیده باشد، پس به‌صورتش در دنیا است و به معنایش نزد خدا ـ و علم رستاخیز هم نزد خدا است ـ این به‌حسب دو جزء صوری و معنوی او است، اما به‌حسب مکان: جسدش اینجاست و روحش در جبروت و یا لاهوت، و همین‌طور به‌حسب زمان، جسم طبیعیش در زمان است و روحش در دهر ایمن اعلا، بلکه معنایش در سرمد است، چنانکه گفته‌اند: نسبت ثابت به ثابت، سرمد است، از اینجا مولوی گفته.

با زبان حال می‌گفتی بسی — که ز محشر حشر را پرسد کسی؟ «سبزواری»

۴
فصل
در گور حقیقی [۱] و اینکه آن یا بستانی از بساتین بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است

دانستی که مرگ یک حقیقت واقعی است و طبیعی آن نهایت بازگشت از دنیا و آغاز بازگشت به خداوند است، بدان وقتی روح، بدن طبیعی را رها می‌سازد، برایش نوعی تعلق به بدن، نه به اجزای مادّی ـ چنانکه بعضی از متأخران چنین پنداشته‌اند و بطلانش بارها گفته آمد بلکه به تمام بدنش از حیث صورت و هیأت هیکل او که در یادش باقی مانده ـ باقی می‌ماند (چون پنداشته‌اند) نفس وقتی بدن را رها سازد، قوهٔ وهمی را که به ذات خود مدرِک معانی جزئی و صور جسمانی است ـ با به خدمت درآوردن خیال ـ حامل می‌گردد [۲]؛ و در روش ونظریهٔ ما دانستی که قوهٔ خیالی ـ در وجود ـ استقلال دارد و پس از بدن باقی خواهد بود، و نیازش به این بدن کاین (فاسد) مادّی تنها در آغاز و ابتدای تکوینش است ـ نه در بقا ـ پس او هنگام جدا شدن، مدرِک جزئیات و مادّیات ـ به‌واسطه صور آن‌دو ـ می‌باشد، همان‌گونه که در دنیا مدرِک بود.

و چون انسان مُرد، ذاتش را مفارق از دنیا تخیل می‌کند و عین انسان مُردهٔ در گور گذارده شده که بر صورت او مُرده توهم می‌نماید و بدنش را در قبر می‌یابد و دردها و شکنجه‌هایی را که بر او به‌صورت کیفرهای حسّی ـ آن‌گونه که شرایع آسمانی بدانها

۱. بدان که قبر را اقسامی چند است: نخست قبر نفس است و آن بدن می‌باشد، چنانکه مولانا گوید: جانهای مرده در گور بدن، دوم قبر مادّی است که مشهور است، سوم نیز قبر صوری بدن است، چنانکه مصنف قدس سره گوید: ذاتش را انسانی تخیل می‌کند که از دنیا مفارقت کرده و توهم می‌کند عین انسان مردهٔ در قبر گذارده شده است که بر صورت او مرده و بدنش را در قبر می‌بیند، و چهارم آنکه نفس را هیآتی است که محیط به انسان است (و آن قبر است) و فشار قبر در هیآت و اشتغالات دنیوی است که نفس را بازمی داشته، و ظلمت، ظلمت گناهان و جهالات است، زیرا علم عبارت از نور است، و پنجم برای صاحبان تجرد است و آن عالم جبروت است، پس قبر و مزاراتشان که فرشتگان مقرب زیارت می‌کنند و گرد آنها طواف می‌کنند آنجا است. «سبزواری»

۲. می‌خواهد دفع آنچه که قائلان به معاد روحانی اشکال کرده‌اند بکند، گویند: قوای جزئی مادّی‌اند و با تباه شدن بدن تباه می‌شوند و عاقله باقی می‌ماند و آن، جزئیات را ادراک نمی‌کند، گوید: قوای جزئی دارای تجرد برزخی‌اند و باقی می‌مانند و نفس را هر کجا برود مشایعت می‌کنند، از این‌روی هم تخیل می‌کند و هم توهم و احساس. «سبزواری»

ناطق است ـ وارد می‌شوند ادراک می‌نماید و این عذاب قبر است، و اگر سعید و نیکبخت باشد موائد شرعی را به‌صورتی ملایم و سازگار (باطبع) و مطابق آنچه از بهشت‌ها و رودها و بساتین و پسرگان خُردسال و حوران درشت چشم و جامهای لبریز از آب صاف و گوارا اعتقاد داشته تخیل می‌کند و این ثواب قبر است، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: القبر اما روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران، یعنی: گور یا بستانی از بساتین بهشت است یا گودالی از گودالهای دوزخ، بنابراین قبر حقیقی این هیآت است [۱]، و عذاب قبر و ثوابش همان بود که گفتیم.

و بعث و برانگیخته شدن عبارت است از خروج نفس از غبار این هیآت، آنچنان که جنین از قرارگاه خود خارج می‌شود، و فرق بین حالت قبر و حالت بعث، مانند فرق بین دو حالت انسان است: در رَحِم و هنگام خروجش از آن، زیرا حالت قبر نمونه‌ای از حالات رستاخیز است.

و انسان چون تازه از دنیا سفر کرده، در نفسش قوهٔ انکشاف آخرت به‌گونهٔ کمال مستحکم و استوار نشده است [۲]، چنانکه در جنین قوهٔ احساس به محسوسات محکم نشده است، بنابراین تا نفس حالش بر این منوال از ضعف است و ادراکش مانند ادراک خواب بیننده است، گفته می‌شود که نفس در عالم قبر و برزخ است، و چون قوّتش شدت گرفت، قیامتش برپا می‌گردد، و آنچه که برایت چگونگی فشار قبر را روشن می‌سازد درحالی که جسد مُرده ساکن است و یا در هوا و یا آب است اینکه: کسی که در تنگنای سختی قرار دارد و یا اعضایش به‌سبب سوختن و غیر آن از هم گسیخته می‌شود و یا بین دو سنگ بزرگ گیر افتاده است، آنچه او را شکنجه می‌دهد و بالذات در نفسش اثر می‌گذارد، این اموری که بر بدنش وارد می‌شود نیست، بلکه صورت آنها است که به‌واسطهٔ علاقه و وابستگیش با بدن، به نفسش می‌رسد، به‌طوری که اگر

۱. هیآتی که سایه‌های هیات نوری و یا ظلمانی نفس‌اند که در دنیا از اعمال و علوم نیک و نوری می‌باشند، و یا سرگرمی‌هایی فشارآور و تنگ و محدود کننده (قبر). «سبزواری» ۲. پس صورت اخروی به‌عینه همان صورت برزخی است و بالذات تغایری ندارند، بلکه تغایر به‌واسطهٔ شدت و ضعف و تمام و نقصان و به‌سبب شدت توجه و ضعف آن می‌باشد، و گویی که انسان در برزخ متوجه به پشت است، و در صور آخرت، دنیا به کلی فراموش می‌شود، چون او به شدت روی به صور اخروی دارد و آن‌سو می‌رود، از این‌روی برزخ خواب است و دنیا خواب در خواب. «سبزواری»

حصول آن صورتها برای نفس، از راه دیگری ـ نه از جهت این اسباب مادّی ـ فرض شود، اثر گذاری ـ مادام که نفس دارای علاقه به این بدن است خواه بدن به‌عینه باقی باشد یا نباشد ـ همانند اول و به‌حال خودش است، پس فشار قبر و عذاب و شکنجه‌اش از این قبیل که بیان داشتیم می‌باشد، و همین‌طور ثواب و پاداش و راحتش هم این‌گونه است، بنابراین وسعت قبر و تنگیش، تابع گشادگی سینه و تنگی آن است.

۵
فصل
در اشاره به عذاب قبر

بعضی از دانشمندان گفته‌اند: هرکس به نور بینش و بصیرت، باطنش را در دنیا مشاهده کند، خواهد دید که پُر از انواع جانوران آزاررساننده و درندگان ـ مانند شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و خودبینی و ریا ـ می‌باشد، و اگر لحظه‌ای غافل شود او را گرفته و یا می‌گزندش، ولی بیشتر از مردمان از مشاهدهٔ آنها محجوب و کوراند، ولی وقتی که پرده از او برداشته شود و در گورش گذارده شود، آنها را به معاینه مشاهده خواهد کرد که به صور و شکل‌هایی که مطابق با معانیشان است تمثّل پیدا کرده‌اند، لذا به‌عینه ـ یعنی با دیدگانش ـ کژدم‌ها و افعی‌ها را می‌بیند که او را محاصره کرده‌اند، و آنها همان مَلکات و صفاتش هستند که هم اکنون در نفسش حاضراند و صورتهای باطنی حقیقی آنها برایش کشف و آشکار شده است، زیرا هر معنی را صورتی مناسب آن است، و این عذاب قبر است ـ اگر شقی باشد ـ و اگر سعید و نیکبخت باشد برعکس آن است.

۶
فصل
در چیزی که از انسان (پس از مرگ) باقی می‌ماند

پیش از این اشاره کردیم که چون نفس بدن را رها می‌سازد، از بدن چیزی که از حیث وجود ضعیف است برایش باقی می‌ماند، در حدیث نبوی (ص) از آن تعبیر به

«عُجْبُ الذنَب» [1] شده است؛ دانشمندان در معنای آن اختلاف‌نظر دارند، بعضی گفته‌اند که آن عقل هیولانی است و بلکه هیولا، ابوحامد غزالی گوید: آن نفس است که نشأهٔ آخرت از آن پدید می‌آید؛ ابویزید وقواقی گوید: آن جوهر فرد است که از این نشأهٔ باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد؛ ابن‌عربی در کتاب فتوحات مکی گوید: آن عین ثابت انسان است؛ و متکلمان گویند: آن اجزای اصلی است؛ ولی نزد ما قوهٔ خیالی می‌باشد، چون قوهٔ خیالی آخرین اکوانی است که در انسان، از قوای طبیعی و نباتی و حیوانی که پس از مادهٔ انسانی در این عالم حدوث می‌یابند حصول پیدا می‌کند، و همو نخستین اکوانی است که در نشأهٔ دیگر برای او حاصل می‌گردد.

بیانش اینکه: هیچ چیز از اشیاء دنیا و مواد و صور و قوای آنها امکان ندارد که به‌عینه و شخصش از این جهان به جهان آخرت انتقال پیدا کند ـ مگر پس از تحوّلات و تکوناتی چند ـ بنابراین انسان استعداد حشر را نمی‌یابد مگر به قوه‌ای کمالی که عبارت از صورت اخیر طبایع کونی و صور هیولانی می‌باشد، و آنها نخست عنصری و جمادی و نباتی و حیوانیِ لمسی، و سپس چشائی و بویائی و شنوائی و بینایی می‌باشند، زیرا وقتی انسان حادث شد، نخستین چیزی که پس از عنصری و جمادی در او حادث می‌گردد قوه‌ای است که بدان اغتذا می‌نماید و آن قوهٔ غاذیه می‌باشد، پس از آن قوه‌ای است که بدان ملموس را حسّ می‌کند و آن اوایل کیفیات محسوس ـ مانند گرمی و سردی و غیر این دو ـ می‌باشد، بعد از این قوه‌ای است که بدان مزه‌ها را حسّ می‌کند و بعدش قوه‌ای است که بدان بوها را حسّ می‌کند و سپس قوه‌ای است که بدان صداها را حسّ می‌کند و آنگاه قوه‌ای است که بدان تمام رنگها و دیدنیها را مانند شعاع‌ها حسّ می‌کند، و با حواس، قوهٔ نزوعی [2] حادث می‌شود که بدان اشتیاق و کراهت حاصل می‌شود، سپس منتهی به قوه‌ای می‌شود که شأنش این است که نزدش مُثُل محسوسات پنجگانهٔ خارجی ـ پس از پنهان شدنشان از مشاهدهٔ حواس ـ ارتسام

۱. البته بعضی آن را اجزای اصلی می‌گویند و درواقع باید «عُجَرالذَنَب» باشد، برخی آن را نفس می‌دانند و بعضی هیولا و بعضی جواهر ثابت، صدرالمتألهین آن را قوت خیالی می‌داند که از بدن جدایی دارد و مجرد است، چنانکه در حکمت العرشیه گوید: نشأهٔ آخری آن آغاز نشأهٔ دیگر است. «م»

۲. قوهٔ نزوعیه قوتی است که موجب اشتیاق به چیزی و کراهت از آن چیز می‌شود و یکی از قوای رئیسه حیوان و انسان است. «فرهنگ عقلی»

یافته و نزدش از بطلان و تباهی محفوظ می‌ماند ـ اگرچه موادّ خارجی آنها که به منزلهٔ بدن‌های آنها می‌باشند باطل و یا تباه‌گردند ـ زیرا نشأهٔ آنها غیر از نشأهٔ صور آنها است که نزد خیال محفوظ است، چنانکه نشأهٔ بدن انسان غیر از نشأهٔ روحش که پس از تباهیش باقی است می‌باشد، پس این قوهٔ حافظه مانند مُثُل محسوسات خارجی است که پس از خرابی بدن از انسان باقی می‌ماند و صلاحیت آن را دارد که نشأهٔ دیگر بر آن قائم شود، چون صورت‌الصور دنیوی و کمالِ اخیر این کمالاتِ از پی هم آینده و مادّهٔ نخستین صور و کمالات اخروی است که در بلندی و پستی نسبت به مبدأ فعال بر یکدیگر برتری دارند، لذا از شأنش آنکه برزخِ متوسطِ جامعِ بین دنیا و آخرت، و سقف دنیا و فرش آخرت می‌شود.

۷
فصل
در مادّه آخرت و هیولای صور باقی و جاودان آن

بدان هرهیولایی که از حیث وجود لطیف‌تر باشد، سرعت قبولش مرصور را بیشتر است، و نیز هر هیولایی که از جهت جوهر بسیط تر و از ناحیهٔ روحانیت شدیدتر باشد، از حیث صورت و کمال اشرف و برتر است، چون پیش از این گفته آمد که ترکیب بین ماده و صورتش، ترکیب اتحادی ـ مانند ترکیب بین جنس و فصل ـ می‌باشد [1]، پس ناگزیر باید بین آن‌دو، مناسبتی قوی باشد که موجب اتحاد شود؛ ما این مطلب را به مثالی توضیح می‌دهیم: آیا نمی‌نگری که آب شیرین چون جوهرش از جوهر خاک لطیف‌تر است، انفعالش سریع‌تر و قبولش از خاک، مر تمام آنچه از شکل‌ها و رنگها و مزه‌ها و غیر اینها را که می‌پذیرد، بهتر و نیکوتر است، و همین‌طور چون هوا از آن‌دو لطیف‌تر است و از حیث سیلان و روان شدن برتر و شدیدتر است، انفعالش سریع‌تر و قبولش مر آنچه را که می‌پذیرد آسان‌تر می‌باشد و تمام مقبولاتش از مقبولات خاک و آب ـ که بوها و صداها هستند ـ برتر و لطیف‌تر است؛ شعاع و نور و قبولش مر هر چیزی را در اسرع زمان و بلکه در یک لحظه و آن نیز این‌گونه است، یعنی

۱. و اگر انضمامی بود نیز لزوم سنخیت و مناسبت لازم می‌آمد و موقوف بر اتحاد نبود. «سبزواری»

آنچه از رنگها و شکل‌ها که می‌پذیرد، از حیث روحانیت و قرب به عالم روحانیات شدیدتر است، و همین‌طور روح نفسانی که برانگیخته شده از تجویف و درون قلب است و به درون مغز بالا می‌رود، از آن سه که گفته آمد لطیف‌تر و شریف‌تر است، لذا تمام آنچه را که آن سه ـ از کیفیات و مزه‌ها و بوها و رنگها ـ پذیرفته‌اند به‌گونه‌ای لطیف‌تر و برتر می‌پذیرد، و تا اینجا لطافت مواد جسمانی طبیعی پایان می‌پذیرد.

این نیز بابی است که بر بسیاری از ناظران در علوم پنهان و پوشیده است و از این‌روی اندیشه و فکرشان را بدان بازنمی‌گردانند و به دیدهٔ دقت و ژرف‌نگری و اعتبار نمی‌نگرند تا برایشان کشف و آشکار شود که جوهر نفس دارای مراتبی متفاوت در قوهٔ وجود و ضعف آن و کمال لطافت و نقصش می‌باشد، و اینکه پائین‌ترین مراتب لطافت در نفس، بسیار شدیدتر از لطافت جوهر نور حسّی می‌باشد، از این‌روی رسم و اثر دیگر محسوسات و متخیلات و معقولات را هنگام تکوّنش ـ در مراتب انوار حسّ و خیال و عقل ـ می‌پذیرد، بنابراین نخستین مادّه‌ای که نشأهٔ آخرت می‌پذیرد عبارت از قوهٔ خیالی (از قوای) نفس است که برایش (برای نفس) تمثّل می‌یابد و مثالهای محسوسات و صورتهای مفارق از موادّ آنها بدان قیام می‌پذیرد.

بدان فرق بین هیولای صور دنیوی و هیولای اخروی غیر آنچه بیان داشتیم به اموری چند است:

از آن جمله اینکه: آنچه بر این هیولا وارد می‌شود جز پس از حرکت استعدادی و زمان پیشین و جهات قابلیت و اسباب خارجی، بر آن وارد نمی‌شود ـ برعکس مادّهٔ اخروی ـ زیرا صوری که بر آن افاضه می‌شوند، همه از جانب مبدأ فیاض و از جهت مقومات و اسباب داخلی (مانند خوها و ملکات) و جهات فاعلی وی ـ به‌گونهٔ لزوم در هنگام تأکد و استواریش ـ بر آن افاضه می‌شوند.

و از آن جمله اینکه: وقتی مادّهٔ دنیوی صورتش از وی زایل‌گشت، در بازگردانیدن آن نیاز به تأثیر دوباره از سببی خارجی دارد تا بار دیگر آن مادّه را صورت دهد، مانند صورت سفیدی و شیرینی و غیر این دو که چون در مادّه‌ای حصول پیدا کرد سپس از آن زایل‌گشت، ذات قابل به ذات خودش در بازگردانیدن آن‌صورت کافی نمی‌باشد، برعکس قوهٔ نفسانی که چون صورت حاصل در آن از وی پنهان و غایب می‌شود، در

حضور آوردن و بازگردانیدنش نیازمند به کسب جدیدی و تحصیل دوباره‌ای نمی‌باشد، بلکه در این حاضر ساختن، ذات و مقومات ذاتش کافی است و محتاج سبب منفصل و جدای از ذاتش نمی‌باشد، و خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: لکل امرئٍ منهم یومئذ شأن یغنیه، یعنی: در آن روز هر کدام از آنان کاری دارد که بدان می‌پردازد (۳۷ ـ عبس) اشاره است به اینکه اسباب اتفاقی در آن عالم حاصل نیست و زنجیرهٔ ایجاد منحصر در اموری داخلی است که از مبدأ اوّل سرچشمه می‌گیرد، نه امور عرضی و زمینه سازهای خارجی که در عالم اتفاقات و حرکات که حصول بخش استعداداتند واقع می‌باشند، چنانکه خداوند می‌فرماید: الملک یومئذلله، یعنی: حکم و سلطنت در آن روز فقط خدای راست (۵۶ حج) و فرمود: فلا انساب بینهم، یعنی: میانشان هیچ خویشاوندی‌ای نیست (۱۰۱ ـ مؤمنون).

۸
فصل
در بعث و برانگیختن

اما بعث و برانگیختن عبارت از خروج نفس است از غبار این هیآتی که او را احاطه کرده است، چنانکه جنین از قرار مکین و زهدان (مادر) خارج می‌گردد، و پیش از این اشاره شد که قبر حقیقی عبارت است از انغمار و فرو رفتن نفس و محصور و زندانی شدنش در این هیآت محاصره کننده، و آن ما بین مرگ و بعث به منزلهٔ جنین و یا خفته است که قوا و مشاعرش توان ادراک مدرَکات آخرت را ندارد، و چون هنگام قیام و رستاخیز فراآمد، انسان از این انغمار و فرورفتگی برانگیخته می‌شود و رو به سوی حضرت الهی می‌رود، یا مطلقا از قید تعلقات و بند شهوات آزاد و به ذات خویش خورسند و به لقای الهی مسرور است (آنچنان که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود:) من احبّ لقاء الله احب الله لقائه، یعنی: هرکس مشتاق ملاقات و حضور الهی است، خداوند هم مشتاق ملاقات او است؛ و یا اینکه به‌دست بازدارندگان زورمند جبّار اسیر و در بند است و ملاقات الهی را ناخوش دارد (چنانکه رسول خدا صلی‌الله و علیه و آله فرمود:) من کره لقاءالله کره‌الله لقائه، یعنی: هرکس ملاقات الهی را ناخوش

دارد خداوند هم ملاقات او را خوش ندارد.

۹
فصل
در حشر خلایق [1]

پیش از این گفته آمد که انسان یک نوع است که افرادش در این عالم متفق‌اند، ولی در نشأهٔ آخرت انواعش متکثر و بسیاراند، تکثری که قابل شمار نیست، زیرا صورت نفسانیش عبارت از مادّه‌ای است که پذیرای صورتِ اُخروی گوناگونی ـ به‌حسب هیآت و ملکات کسب کرده ـ می‌باشد و خداوند آنها را در رستاخیز به صوری که مناسبشان است لباس در می‌پوشاند و به‌سوی آنها و بدانها محشور می‌گردد، چنانکه فرماید: یوم ینفخ في الصور فتأتون افواجا، یعنی: روزی که در صور دمیده شود و گروه‌گروه بیائید (۱۸ ـ نبأ) پس حشر خلایق به‌حسب اعمال و ملکات و آراء، انواعِ گوناگون و مختلفی دارد، گروهی به گونهٔ وفود و میهمان است: یومَ نحشر المتقین الی الرحمن و فدا، یعنی: روزی که تقوا پیشگان را محشور کنیم و به پیشگاه خداوند رحمان (چون میهمانان) وارد شوند (۸۵ - مریم) و گروهی به گونهٔ تعذیب و شکنجه است: یوم یحشر اعداء الله الی النار فهم یوزعون، یعنی: روزی که دشمنان خدا را درحالی که می‌رانندشان سوی جهنم محشور شوند (۱۹ ـ فصلت) و گروهی دیگر را چنانکه فرماید: و نحشره یوم القیامة اعمیٰ، یعنی: او را در روز رستاخیز کور محشور کنیم (۱۲۴ ـ طه) و گروه دیگر را چنانکه فرموده: و نحشر المجرمین یومئذ زرقا، یعنی: در آن روز گنهکاران را کور محشور کنیم (۱۰۲ ـ طه) و گروهی: اذ الا غلال في اعناقهم و السلاسل یسحبون في الحمیم ثم في النار یسجرون، یعنی: وقتی که غُل‌ها با زنجیرها به گردن دارند و درآب‌جوشان کشیده شوند و پس از آن در آتش سوخته شوند (۷۰ و ۷۱ ـ غافر) و برای

۱. بدان که حشر عقلاً به‌سوی خداوند متعال است و به‌حسب معنای لغویش هم اکنون هم متحقق است، زیرا وجودت مطموس و ممحوق و محو و ناپدید در تحت وجودش است، اما به‌حسب معنای شرعیش و آنچه در دین مبین خبر داده شده باید منتظر بود، زیرا هنگام برطرف شدن جامهٔ ابدان طبیعی و در برکردن صور صِرف و خالص برزخی و حشر با آنها به‌سوی خداوند و مظاهر لطفی و یا قهری او و بازگشت معنی و صورت به معنی می‌باشد. **«سبزواری»**

گروهی به گونهٔ تکریم و بزرگداشت است، چنانکه فرماید: سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین، یعنی: درود بر شما خوش باشید و جاودانه به بهشت وارد شوید (۷۳ ـ زمر) و فرمود: ادخلوها بسلام آمنین، یعنی: به سلامت و ایمنی وارد بهشت شوید (۴۶ ـ حجر) و گروهی هم به‌صورت اسیران آیند، چنانکه می‌فرماید: خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه، یعنی: بگیریدش و در غُلش کنید و آنگاه به جهنمش برید و سپس به زنجیری که درازی آن هفتاد ذراع است درش آرید (۳۰ ـ ۳۲ ـ حاقه).

خلاصه آنکه هریک به نهایت کوشش و عمل خودش و بدانچه دوست می‌دارد و آرزو دارد می‌رسد، حتی اگر کسی سنگی را دوست داشته باشد با او محشور می‌شود، چنانکه خداوند می‌فرماید: انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه غیر خدا می‌پرستید آتش افروز جهنمید (۹۸ ـ انبیا) و فرمود: احشرواالذین ظلموا و ازواجهم، یعنی: کسانی را که ستم کرده‌اند با همطرازانشان [1] حشر کنید (۲۲ و ۲۳ ـ صافات) زیرا تکرار اعمال همان‌گونه که گفته شد موجب حدوث و پدید آمدن ملکات می‌گردد، و هر ملکه‌ای که غالب بر نفس انسان باشد، در رستاخیز به‌صورتی مناسب با خودش مصوَّر می‌گردد: قل کل یعمل علی شاکلته، یعنی: بگو: هرکس بر سرشت خویش عمل می‌کند (۸۴ ـ اسراء) و شکی نیست که افعال اشقیای بازداشته شده به‌حسب همتهای کوتاهشان در مراتب برازخ حیوانی است و تصوراتشان محدود بر اهداف شهوی حیوانی و غضبی درنده‌خویی است که بر نفوسشان غالب است، لذا حشرشان در رستاخیز بر صورت آن حیوانات و هیآتشان می‌باشد، زیرا اَبدان ـ به‌ویژه ابدان اُخروی ـ با هیآت و شکلهای محسوسشان قالبهای نفوس با هیآت و صفات معنویشان می‌باشند، خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و اذاالوحوش حشرت، یعنی: هنگامی که درندگان جمع آیند [2] (۵ ـ تکویر) و فرمود: یا معشر الجن قد استکثرتم من الانس، یعنی: ای گروه جنیان بسیاری از آدمیان را گمراه کردید (۱۲۹ ـ انعام) و در

۱. مراد از ازواج و هم طرازانشان، ملکات و صور آنها می‌باشد.... «سبزواری» ۲. یعنی درندگانی که در صراط انسان‌اند و از لوازم ملکات وی، و وحوش خارجی را هم شامل می‌شود، جز آنکه آنها را حشر تبعی است. «سبزواری»

حدیث از قول رسول خدا صلی‌الله علیه و آله آمده که: یحشرالناس علی صور نیاتهم، یعنی: مردمان بر صورت نیتهاشان محشور می‌شوند؛ و فرمود (ص:) یحشر بعض الناس علی صورة تحسن عندها القردة و الخنازیر، یعنی: مردمان بر صورتی محشور می‌شوند که صورت بوزینگان و خوکان در نزد آن صورتها بسی زیباست.

بینش دادنی اُخروی

داخل بدن هر انسانی و در میان درونش حیوانی صوری [1] به تمام اعضا و اَشکال و قوا و حواسش می‌باشد [2]، و او موجودی است که بالفعل قائم است و با مرگ این بدن نمی‌میرد و روز رستاخیز به‌صورت او که مناسب با معنایش است محشور می‌گردد، و او است که پاداش و کیفر می‌یابد و حیاتش مانند حیات این بدنِ مرکب، عرضی نیست که از خارج بر آن وارد شود، بلکه حیاتش مانند حیات نفس، ذاتی است، و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسّی، در رستاخیز بر صورت هیآت و ملکاتی که نفس به‌دست عُمّال و کارگزاران خود کسب کرده است محشور می‌گردد، و معنای تناسخی که از حکمای پیشین مانند افلاطون و کسانی که پیش از او بودند مانند سقراط و فیثاغورس و غیر این دو از اساطین و بزرگان نقل شده بازگشت و تأویل به این دارد، چنانکه پیش از این بدان اشاره شد؛ و همین‌طور آنچه که در زبان نبوات آمده و آیاتی که اشاره به تناسخ دارد بر آن حمل می‌شود، و همین‌طور بیان الهی که: و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلّمهم ان الناس کانوا بآیاتنا لا یوقنون،

۱. یعنی مادّه‌ای ندارد و آن حیوان برزخی است که متعلَّق اول نفس در دنیا می‌باشد و روح بخاری متعلَّق دوم است و این بدنی که پوسته و غلاف آن است متعلَّق سوم می‌باشد. «سبزواری»

۲. و با آن حواس مدرَکات آخرت را ادراک می‌کند و بدانها مرتاضان آنچه را که دیگران ادراکش نمی‌کنند، ادراک می‌کنند، و بدانها رسول خدا صلی‌الله علیه و آله آنچه را که غیر خودش ادراک نمی‌کرد ادراک می‌کرد، چنانکه مصنف قدس‌سره در گذشته احادیثی را در ادراک خاتم رسولان (ص) به وسیلهٔ این مشاعر نقل کرد، مانند اینکه در رؤیت نقل کرد که فرموده: زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها، و در شنوایی: اطت السماء.... و همین‌طور در باقی این حواس، مولانا گوید:

پنج حسّی هست جز این پنج حس — آن چو زرّ سرخ باشد وین چو مس
صحت این حسّ ز معموری تن — صحت آن حسّ ز ویرانی بدن
صحت این حسّ بجوئید از طبیب — صحت آن حسّ بجوئید از حبیب «سبزواری»

یعنی: و چون عذاب واجبشان شود برای آنها جانوری از زمین برون آریم تا بگویدشان که این مردمان آیات ما را باور نمی‌داشتند (۸۲ ـ نمل) و فرمود: و یوم نحشر من کل امة فوجاً ممن یکذب بآیاتنا فهم یوزعون، یعنی: روزی که از هر امتی دسته‌ای از آنها را که آیات ما را دروغ شمرده‌اند محشور کنیم درحالی که بازداشته و رانده شوند (۸۳ ـ نمل) و فرمود: یومئذ یتفرقون، یعنی: آن‌روز پراکنده و دسته دسته‌اند (۱۴ ـ روم) تمام اینها اشاره است به انقلاب و دگرگونی نفوس در جوهرشان و صیرورتشان به دسته‌های از امت‌ها که خاموش‌اند و فاقد نطق، و خروجشان در روز حشر و رستاخیز: اذابعثرما فی‌القبور و حصل ما فی‌الصدور، یعنی: وقتی که خفتگان قبور بیرون شوند و آنچه در سینه‌ها است مشخص شود (۹ و ۱۰ ـ عادیات) یعنی بر صورت انواع حیوانات از درندگان و آزاررسانان و چهارپایان و ددان و اهریمنان.

یادآوری‌ای توضیحی

اجناس عوالم و نشآت سه نشأه است:

نخست نشأهٔ اولیٰ، و آن عالم طبیعیات و مادیات حادث و کائنات فاسد است.

دوم نشأهٔ وسطیٰ است و آن عالم صور مقداری و محسوسات صوریِ بدون ماده است.

و سوم نشأهٔ اُخریٰ یعنی عالم صور عقلی و مُثُل مفارق است.

نشأهٔ اوّلی نابود شونده و متبدل و زایل شونده است ـ برعکس آن‌دو و به‌ویژه سومی ـ و آن جایگاه کاملان و معاد مقربان و مرجع استکمال یافتگان است، و انسان یک حقیقت بالقوه‌ای است که از این عوالم و نشآت ـ به‌حسب مشاعر سه‌گانه‌اش ـ اجتماع یافته است؛ مشعر حسّ که مبدئش طبع است، و مشعر تخیل که مبدئش نفس است، و مشعر تعقل که مبدئش عقل است، و نفس انسانی در آغاز تکوّن و ابتدای خلقتش در نشآت سه‌گانه خویش بالقوه می‌باشد، چون پیش از وجودش در مکمن امکان و خفاگاه آن بوده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئا، یعنی: از پیش تو را که چیزی نبودی آفریدم (۹ ـ مریم) و فرمود: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا، یعنی: به تحقیق که روزگارانی بر انسان گذشت

که چیز قابل ذکری نبود (۱ ـ انسان) و هر چه که نخست وجودش بالقوه است ناگزیر باید در اصل وجود و کمالاتش از جهت حصول، متدرج و خرده‌خرده باشد، و از نشیب به فراز بالا رود و از مرتبهٔ ضعیف به قوی و قوی‌تر آهسته‌آهسته طی مدارج کند، پس او (نفس) را در هریک از نشآت سه‌گانه‌اش مراتبی است و آن مراتب عبارت از قوه و استعداد و کمال می‌باشد.

مثال آن مانند نوشتن است، زیرا وی (نفس) را **قوه‌ای** است ـ چنانکه کودک راست ـ و **استعدادی** است، چنانکه دانش‌آموز درس نخوانده که اسباب نوشتن و آلاتش را دارد ولی هنوز دانش نیاموخته؛ و **کمالی** است، چنانکه قادر بر نوشتن هرگاه که بخواهد بدون کسب جدیدی می‌نویسد، این به‌جهت حصول ملکهٔ راسخ و استوار در این صنعت و هنر می‌باشد، و او گاهی از نوشتن محجوب و بازداشته است، نه به‌جهت مانعی داخلی، بلکه به‌سبب مانع و حجابی خارجی، چنانکه چشم سالم گاهی به علّت پرده و حجاب خارجی نمی‌بیند و گاهی هم این‌گونه نیست، یعنی به‌واسطهٔ زایل شدن مانع و حجابهای خارجی، بنابراین **قوه**، در احساس است ـ چنانکه جنین را هنگامی که در رَحِم است می‌باشد ـ و **استعدادش**، چنانکه کودک در هنگام تولدش، آلاتِ حواس کامل دارد؛ و **کمال** در آن ـ چنانکه کودک را هنگام رُشد و ترقی وی می‌باشد، قیاس مراتب تخیل و مراتب تعقل هم این‌گونه است و بدانها عقل هیولانی و عقل بالفعل و عقل فعال می‌گویند، اوّلی **قوه** و دومی **استعداد** و سومی **کمال** و چهارمی **فوق کمال** است.

اینها تمام مراتبی هستند که حصولش در انسان به‌حسب جوهر و ذاتش، از پی هم است، بنابراین هرکس که یکی از این کمالات سه‌گانه، یعنی حسّی و نفسی و عقلی بر وی غالب باشد، بازگشت و سرانجامش به عالم و احکام نشأهٔ خود و لوازم آن می‌باشد، پس هرکس نشأهٔ حسّی و استکمال به لذات حسّی و مألوفات دنیوی بر وی غالب باشد، او پس از مردنش همدم غصّه شدید و دربند عذاب دردناک خواهد بود، چون دنیا و لذات دنیا اموری مجازی هستند که حقیقتی ندارند و احساس بدانها، انفعالاتی است که نفس هنگام حدوث بدانها انفعال پیدا کرده و به سرعت از وی زایل می‌گردد و ادامه پیدا نمی‌کند، ولی اثر و عادت در محبت و اشتیاق باقی می‌ماند، بنابراین هرکس بدان (دنیا و لذاتش) عشق‌ورزد و اشتیاق پیدا کند، مانند کسی است که امرِ معدومی را

به شدت محبت‌ورزد و چیز باطل و بیهوده‌ای را به شدت و در حد افراط طلب نماید، و چون از محبوبش اثر و از طلبش بهره‌ای نیابد، در آن حال در غصه‌ای شدید و شکنجه‌ای دائم خواهد بود، حالِ طالبانِ دنیا و راغبانِ در مشتهیات آن نیز این‌گونه است، جز آنکه مادام که در دنیا هستند، آن امر بر ایشان مشتبه و پوشیده خواهد بود و پندارند که محبوباتشان را حقیقتی است، لذا همانند چهارپایان می‌خورند و برخوردار می‌شوند و پایان کارشان هم آتش خواهد بود.

زیرا وقتی خورشید آخرت طلوع کند و رستاخیز برپا شود، با طلوع آن رسوم مجازات نابود شده و با اشراق آن اکوان محسوسات گداخته می‌گردند ـ چون نابودی سایه و گداختن یخ به‌واسطهٔ حرارت برآمدن خورشید در هنگام تابستان است ـ از این‌روی دوستدار دنیا و محسوسات مادّی به آتش دوزخ گداخته شده و به عذاب دردناک شکنجه می‌گردد، لذا حشرش به سرای هلاکت (دوزخ) و بازگشتگاه اشرار و جایگاه فاسقان و کافران خواهد بود؛ و اگر بر او امید به آخرت و میل بدانچه خداوند و رسولش از بهشت و نعمتهای آن و سرور و حوران و کاخهایش وعده و نوید داده‌اند، و بیم از عذاب آخرت و آتش دوزخ و رنجهای آن و عمل به مقتضای وعده و وعید و بیم و نوید غالب باشد، بازگشت و سرانجامش رسیدن به نعمتهای بهشت و رهایی از عذاب دوزخ می‌باشد، و اگر بر او قوهٔ عقلی غالب باشد و به‌واسطهٔ ادراک امور عقلی ناب و علم به امور یقینی حقیقی ـ از راه براهین و اسباب عقلی دایم و پیوسته ـ استکمال یابد (یعنی قوهٔ عقلیش) بازگشت و سرانجامش به عالم صور الهی و مُثُل نوری و درآمدن در زُمرهٔ مقربان و ایستادن در ردیف فرشتگان علّیّون می‌باشد، بشرطی که عقایدش همراه با زهد حقیقی و رهای از اهداف نفس و هوا و هوس و از خواستهای دنیا باشد و از تمام آنچه باطن و سرّش را از حق‌متعال مشغول و بازمی‌دارد، فارغ و آسوده باشد، و این همان فضل و کرم بزرگ و احسان سترگ می‌باشد.

باید دانست که زهد حقیقی و نیت خالص از آمیزش اهداف نفسانی، امکان ندارد که میسّر گردد مگر برای گروه آخری، و آنان عارفان کامل‌اند نه جاهلان عبادت‌کننده [۱]

۱. زیرا هدف عبادت کننده از عبادتش اگر رسیدن به بهشت و یا رهایی از دوزخ باشد، در این‌صورت او نفسش را دوست دارد و توجه به وی دارد نه به معبود حقیقی.... «سبزواری»

با اینکه هدف اصلی از عبادت، رها ساختن قلب است از مشاغل و سرگرمیهای دنیوی و توجه تام به مبدأ اصلی و اشتیاق به رضوان الهی؛ کاش می‌دانستم آن‌کس که آن‌دو (مبدأ اصلی و رضوان الهی) را نمی‌شناسد و تصوّرشان را نمی‌تواند بکند چگونه مشتاق می‌شود و به‌سوی مبدأ اول و سرای کرامتش توجه می‌نماید؟

اگر گویی: از آنچه گفتی دَور لازم می‌آید، زیرا اشتیاق و سلوک به‌سوی او تعالی موقوف بر علم است و علم به او موقوف بر سلوک به‌سوی او و اشتیاق بدو است، زیرا علم عبارت از غایت قصویٰ و کمال مطلوب.

گویم: آری! علم عبارت از اوّل و آخر و آغاز و انجام و مبدأ و منتهیٰ، ولی به‌واسطهٔ تفاوت مراتب علم به قوه و ضعف، دَورِ محال لازم نمی‌آید، زیرا آنچه که مبدأ اصل عمل است خود گونه‌ای از علم است که به‌واسطهٔ تصدیق گمانی و یا اعتقاد تقلیدی برای ساکنِ نفس حاصل است تا مبدئی برای عمل نیک گردد، و آنچه که غایت قصویٰ و کمال مطلوب برای عمل و سلوکِ بر صراط مستقیم است عبارت از گونهٔ دیگری از علم، و آن مشاهدهٔ حضوری و اتصال علمی است که به نام فنای در توحید ـ نزد صوفیان ـ نامیده می‌شود.

۱۰
فصل
در اینکه نفس انسانی را انواع فراوانی از حشر است که بعضی از آنها پیش از حدوث و پدید آمدن این بدن طبیعی است و بعضی‌شان پس از حدوث بدن

پیش از این گفته شد که نفس انسانی را کینونت و وجودی است که بر این کون نفسانی پیشی دارد، چنانکه احادیث نبوی از طریق اهل بیتش علیهم‌السلام بر این دلالت دارد، و افلاطون چنانکه مشهور است بر این عقیده می‌باشد، و هرکس از مشائیان که بر نظریهٔ او ـ آن‌گونه که در کتابها مشهور است ـ اشکال کرده، نظرش را ندانسته است و پنداشته که نفس از حیث نفس بودن (نفسیّت) و گونهٔ وجود نفسیش بر این بدن پیشی دارد که تا تناسخ و یا وحدت نفوس و یا تکثر افراد یک نوع ـ بدون عوارض مخصِّص خارجی و مادّه‌ای که اختصاص بدان داشته و حاملش باشد ـ لازم

آید؛ پیش از این اشاره شد که مقصود وی آن‌گونه که پنداشته‌اند نمی‌باشد، بلکه حقیقت آن است که نفس را پیش از آنکه نفس ناطقه گردد، گونه‌های دیگری از کون و وجود است که بعضی از آنها در این نشأهٔ دنیوی‌اند و بعضی دیگرشان پیش از این نشأه و بعضی هم پس از این نشأه؛ اما آنها که در این نشأه‌اند بعضی‌شان حیوانی‌اند و بعضی طبیعیِ نباتی و غیر نباتی، و انتقالاتی که از بعضی آنها به بعض دیگر واقع می‌شود جز به‌واسطهٔ حرکت و زمان و مادّهٔ دگرگون‌پذیر کاین فاسد نمی‌باشد؛ اما آنها که پیش از این نشأه‌اند، بعضی‌شان عقلی‌اند و بعضی قضائی الهی، و انتقالاتی که آنجا واقع می‌گردد به‌گونهٔ نزول وجودی ـ به‌واسطهٔ افاضه و ابداع و بدون زمان و حرکت ـ می‌باشد؛ اما آنها که پس از این نشأه‌اند، بعضی‌شان حیوانیِ حسّی‌اند [1] و بعضی نفسانیِ خیالی و بعضی هم عقلیِ قدسی؛ پس برای آنکه آنچه پیش از این و اکنون به‌گونهٔ برهانی بیان داشتیم روشن شد که انسان را انواعی گوناگون از حشر است.

آنچه بیان ما را به نوعی تأیید یاری می‌کند چیزی است که شیخ محیی‌الدین اعرابی (ابن‌عربی) در باب دویست و هشتاد و چهارم کتاب فتوحات مکی بیان داشته و آن اینکه: بدان روح انسانی را خداوند متعال مدبِّر صورت حسی آفریده است، خواه در دنیا باشد و خواه در برزخ و یا در سرای آخرت و یا هر کجای دیگر که باشد، پس اوّلین صورتی که بر وی می‌پوشاند صورتی است که از آن بر ربوبیت حق اقرار و پیمان گرفته است، سپس از آن صورت به این صورت جسمی دنیوی حشر می‌شود و در ماه چهارم بدان صورت ـ از تکوّن صورت جسدش در شکم مادرش تا لحظهٔ مرگش ـ حبس و زندانی می‌شود، و چون مُرد، به‌صورت دیگری ـ از هنگام مرگش تا لحظه سئوال قبرش ـ محشور می‌شود، و چون هنگام سئوالش فرارسید، از آن‌صورت به‌صورت جسدش که موصوف به مرگ است محشور می‌گردد و بدان زنده می‌شود، ولی بر چشم و گوش مردمان از زنده شدنش به این روح پرده انداخته شده ـ مگر کسانی چون انبیا و اولیا که خداوند به کشف مخصوصشان ساخته است ـ سپس بعد از سئوال به‌صورت دیگری در برزخ محشور می‌شود که در آن (صورت) نگهداشته می‌شود، بلکه آن‌صورت عین

۱. یعنی به حسّ برزخی و اُخروی، و خلاصه به حسّ مثالی، چنانکه گفتیم آن‌هم برهانی و عقلی است و هم نقلی و عرفانیِ ذوقی. «سبزواری»

برزخ است و خواب و مرگ، در این امر ـ تا دمیدن نفخه صور و بعث ـ یکی می‌باشند، پس از آن از آن‌صورت برانگیخته می‌شود و به صورتی که آن را در دنیا رهاساخته بود محشور می‌شود، البته اگر سئوالی بر وی باقی مانده بود، ولی اگر از این دسته نبود، در صورتی که بدان‌صورت وارد بهشت و یا دوزخ می‌شود محشور می‌گردد، و سئوال شونده در روز رستاخیر هنگامی که از سئوالش فارغ گشت، به‌صورتی که بدان وارد بهشت و یا دوزخ می‌گردد محشور می‌شود، و تمام دوزخیان مورد سئوال و پرسش قرار می‌گیرند (چون سئوال یکی از انواع عذابشان می‌باشد) و چون وارد بهشت شدند و در آن استقرار یافتند، به رؤیت دعوت می‌شوند، و چون مبادرت به رؤیت می‌ورزند در صورتی محشور می‌شوند که جز برای رؤیت صلاحیت ندارد، و چون (از رؤیت) بازگشتند، در صورتی محشور می‌شوند که صلاحیت بهشت را دارد، و در هر صورتی، صورتی را که بر آن بوده فراموش می‌کند و حکمش به حکم صورتی بازمی‌گردد که بدان انتقال یافته و در آن محشور شده است، و چون وارد بازار بهشت می‌شود، در آن صورتهای فراوانی را مشاهده می‌کند، بنابراین هر صورتی را که دید و پسندید، محشور در آن می‌شود، بنابراین پیوسته در بهشت، از صورتی به‌صورت دیگر ـ که برایش پایانی نیست ـ محشور می‌شود، تا بدین، فراخی و پهناوری (رحمت) الهی دانسته شود، لذا دائماً در صوری که از بازار بهشت بر می‌گیرد محشور می‌شود، و از آنها آنچه را که با صورت تجلی‌ای که در آینده برایش مناسبت دارد می‌پذیرد، زیرا آن‌صورت مانند استعداد خاص است برای آن تجلی؛ این را نیک بدان که مغز معرفت الهی است، و اگر زیرکی به خرج دهی و به مطلب پی بری خواهی دانست که هم اکنون هم همان‌گونه‌ای، یعنی در هر دمی در صورت حالی که برآنی محشور می‌شوی، ولی رؤیت معهودت ترا از آن بازمی‌دارد، و اگر احساس به انتقال در احوالت که برآنی بکنی، هر لحظه در ظاهر و باطنت تصرف می‌نمایی، ولی نمی‌دانی که آنها (حالات) صورت روح تواند که در هر لحظه و آنی در آنها وارد می‌شوی و در آنها محشور می‌گردی، آنها را عارفان، صوری صحیح و ثابت و قابل مشاهده می‌بینند، بنابراین عارف، رستاخیزش را در موطن تکلیفی که تمام مردمان بدان بازمی‌گردند پیش انداخته است، لذا اعمالش را با ترازوی نفسش می‌سنجد و

حساب نفسش را اینجا پیش از انتقال می‌رسد، چنانکه شارع مقدس (ص) بر آن دستور داده و فرموده: حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا، یعنی: پیش از آنکه حسابتان را برسند، خود به حساب خویش برسید؛ ما را در آن، مشهد (محل مشاهدهٔ انوار) بزرگی است که به معاینه مشاهده کرده‌ایم و از آن ـ به این محاسبه ـ در آن مشهد بهره‌مند شدیم؛ پایان سخن و عباراتش.

ما این مطلب را به طول گفتارش نقل نمودیم، چون در آن فوایدی ارزشمند است و در بسیاری از وجوه حشر که در آن آمده، با آنچه ما بیان داشتیم اتفاق دارد، اگرچه در بعضی اختلاف دارد، زیرا عادت و روش صوفیه بسنده کردن بر مجرد ذوق (کشف) و وجدان ـ در آنچه بر آن حکم می‌کنند ـ می‌باشد، امّا ما، اعتماد تمام بر هرچه که برهان قطعی بر آن اقامه نشده است نمی‌کنیم و در کتابهای حِکمی خود آن را بیان نمی‌داریم.

یادآوری که در آن بینش دادن است

بدان ای سالک الی الله و راغب به سرای کرامتش: تمام این امور جسمانی و صور مادّی را خداوند مِثال‌هایی قرار داده که دلالت بر امور روحانیِ قَدری و امور رحمانیِ قضائی که عالَم جبروت و حضرت ربّوبیت است دارند ـ دلالت معلول بر علّت و دارای غایت بر غایت و دلالت ناقص بر کمالش و صورت بر حقیقت و معنایش ـ زیرا عوالم همان‌گونه که دانستی باهم مطابقت و برابری ـ نعل به نعل ـ دارند و همگی منازل و مراحل الی الله و نیز، صورت اسماء الهی‌اند، چون اسماء الهی را با کثرت و تفصیلشان ـ به اعتبار مفهوماتشان نه به اعتبار حقیقت و وجودشان که احدی و یگانه محض‌اند ـ اصلا اختلافی در آنها نیست و بیانش گفته آمد، بنابراین آنها نخست به عالم عقول مقدس و انوار مجرد الهی و علوم تفصیلی الهی تنزّل می‌کنند و سپس به عالم صور نفسانی و مُثُل مقداری فرود می‌آیند و پس از آن به عالم صور مادّی که دارای جهات و اوضاع مکانی‌اند، پس همانطور که فرود و صدور از مبدأ اعلا بر این‌گونه و چنین ترتیبی است، بازگشت و حشر به‌سوی او و ورود بر او ناگزیر باید به‌واسطهٔ این درجات و نردبانها ـ برعکس ترتیب نزولی ـ باشد.

۱۱
فصل
در اینکه انسان دارای حشرهایی است که از شمار بیرون است

پیش از این گفته آمد که خداوند مقامات حواس و تخیلات و تعقلات را درجات و نردبان‌هایی قرار داده که بدانها سالک به‌سوی او تعالی بَر می‌شود، پس ناگزیر باید نخست در عالم محسوسات مادّی فرودآید و سپس در عالم محسوساتِ مجرد از مادّه که به دیدهٔ خیال دیده می‌شود، این به‌جهت خیال گردیدن (صیرورت) حسّ است، پس از آن در عالم صور مفارق، به‌جهت عقل بالفعل گشتن (صیرورت) خیال؛ و در هریک از این عوالم سه‌گانه طبقات بسیاری در لطافت و تراکم وجود دارد که باهم متفاوت‌اند [۱]، و آنچه که از این عوالم برتر است، شمار طبقاتش بیشتر و تفاوت پائین و بالایش شدیدتر می‌باشد، بنابراین انسان به پائین‌ترین درجات عالم نهایات نمی‌رسد، مگر پس از درنوردیدن تمام درجات عالم‌های وسطی، و به پائین‌ترین درجات عالم‌های وسطی نخواهد رسید مگر پس از طی کردن تمام درجات عالم بدایات که همان عالم محسوسات مادّی می‌باشد.

در این‌صورت تمام عوالم و درجاتش عبارت از منازل سائران و رهپویان به‌سوی خداوند متعال می‌باشد، پس در هر منزلی از آن منازل، سالک را خلع و لبسی جدید و موت و بعثی (مرگ و برانگیختنی تازه) از جانب او و حشری بدانچه بعد از آن است می‌باشد، لذا شمار مرگ و بعث و حشر فراوان و بی‌شمار می‌باشد؛ گفته شده به مقدار انفاس و افراد است، و آن در نزد ما ـ با برهانی که بر آن اقامه کرده‌ایم ـ صحیح است، چون ثابت کرده‌ایم در این عالم هیچ ساکنی از جواهر طبیعی وجود ندارد، به‌ویژه جوهر انسانی که در ذات خودش به‌سوی عالم آخرت و سپس به جانب حضرت الهیت متحرک است، و ناگزیر باید ورودش نخست به مراتب محسوسات باشد و سپس خرده‌خرده بالا رود تا از آن رهایی یابد، و خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: **و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا ثم ننجی‌الذین اتقوا و نذرالظالمین فیها**

۱. به این کثرت اشاره کرده و فرموده (ع:) پیش از شما هزاران هزار عالم و هزاران هزار آدم بوده و عالم شما آخرین عوالم و آدم شما آخرین آدمیان است. «سبزواری»

جثیا، یعنی: هیچکس از شما [آنان] نیست مگر وارد جهنم شدنی است که از جانب پروردگارت محتوم و مقرر است، آنگاه کسانی را که پرهیزکاری کرده‌اند برآوریم و ستمکاران را به زانو در آمده در آن واگذاریم (۷۰ و ۷۱ ـ مریم) برای‌اینکه هریک از افراد مردم به‌واسطهٔ وقوعش در عالم طبیعت کائن (فاسد) استحقاق عذاب آتش و دوزخ را پیدا می‌کند ـ اگر نشأه‌اش تبدیل پیدا نکند و گناه و پلیدی فطرت و نهادش به عمل طاعات و ترک شهوات جبران نگردد ـ چنانکه خداوند می‌فرماید: فاولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات، یعنی: بدیهای آنها را خداوند به نیکی‌ها مبدل کند (۷۰ ـ فرقان).

اگر گویی: این چیزی که گفتی منافی سخن رسول خدا صلی‌الله علیه و آله است که فرمود: کل مولود یولد علی‌الفطرة.... الحدیث، یعنی: هر نوزادی بر فطرت و نهاد توحید زائیده می‌شود..... تا پایان حدیث.

گویم: منافاتی بین آن‌دو نیست، زیرا مذکور در حدیث، فطرت روح است، چون روح به‌حسب ذاتش از عالم قدس و پاکی است، و آن چیزی که ما در آن سخن می‌گوییم، آغاز نشأهٔ بدن و وقوع نفس در آن است، بنابراین آن فطرتِ بدنی است که از اجسام حسّی مادّی می‌باشد که وجودشان پست‌ترین وجودات و تاریکترین و دورترینشان از خدا و ملکوت او می‌باشند؛ و در حدیث نبوی صلی‌الله و علیه و آله آمده که: انه تعالی ما نظر الی الاجسام مذ خلقها، یعنی: خداوند از آن هنگام که اجسام (دنیا و مادّه) را آفرید بدان نظر نیفکند، پس بدانچه بیان داشتیم تدافع بین دو حدیث مشهور که یکی: کل مولود یولد علی‌الفطرة، است و دیگری: ان الله قد خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیها من نوره.... الحدیث، یعنی: خداوند خلق را در ظلمت آفرید و سپس از نورش بر آن تابید.... تا پایان حدیث، دفع می‌گردد.

ای دوست من! بدان همان‌گونه که از ورودت به این عالم حسّی ناگزیر بودی، در رهایی از آن و از علاقه و وابستگی‌هایش هم ناگزیر از دانستن اموری چند هستی، زیرا کوچیدن و مهاجرتِ از آن به‌واسطهٔ زهد و دوری از آن است، و آن جز به‌واسطهٔ شناخت و علم به فرومایگی و پستی آن حاصل نمی‌گردد، زیرا دنیا و آخرت تحت جنس مضاف ـ از جهت فرومایگی و بلندی و پستی و برتری و اولویّت و اُخرویت ـ واقع‌اند، و شناخت یکی از دو مضاف، مستلزم شناخت دیگری باهم است، و

همین‌طور جهالت و ندانستن یکی از آن‌دو، مستلزم جهالت و ندانستن دیگری است، پس هرکس که دنیا و پستی آن را نداند، آخرت و برتری آن را نخواهد دانست، و هرکس آخرت و برتری آن را ندانست، چگونه آن را برمی‌گزیند و بدو اشتیاق می‌ورزد؟ بدین‌جهت و به‌سبب وجوه دیگری، حکما عهده‌دار بحث و گفتگوی از اجسام طبیعی و احوال محسوسات شدند تا از آنها بدانچه آن‌سوی محسوسات و ما بعد طبیعیات است انتقال یابند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد علمتم‌النشأة الاولی فلو لاتذکرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید (۶۲ ـ واقعه).

۱۲
فصل
در یادآوری این نکته که مرگ حق است و برانگیخته شدن حق [1]

از بیاناتی که اظهار داشتیم دانستی که هر چیز جوهری را حرکتی جبلّی و ذاتی به‌سوی آخرت، و شوقی طبیعی به عالم قدس و ملکوت می‌باشد، و آن را عبادت و پرستشی ذاتی است به‌سوی قرب خدای متعال، به‌ویژه انسان، از آن‌جهت که برترین انواعی است که تحت کون و فساد واقع است، و چنانکه بارها گفتیم او را انتقالات و تحولاتی ذاتی از آغاز حدوث طبیعیش تا پایان نشأهٔ طبیعیش می‌باشد، سپس از آن نشأه تا پایان نشآت نفسانیش و همین‌طور تا پایان نشآت عقلیش.

و نیز دانستی نخستین چیزی که نفس اقتضا کرد و بدان توجه نمود، تکمیل این نشأهٔ حسی و آبادان کردن کشور بدن ـ به‌واسطهٔ قوای بدنی و آلات ـ بود، و بدن به‌منزلهٔ مرکب و یا کشتی برای سوار آن که نفس است، در سفر الی الله در بیابان اجسام و دریای ارواح است.

و چون این نشأه کمال یابد و این مرحله آبادان گردد، نفس از آنها گذر کرده و آغاز در تحصیل نشأهٔ دوم می‌کند و در منزل دیگری که به مبدأ و غایتش نزدیک‌تر است داخل می‌گردد، و همین‌طور درجات را در تکمیل ذات و آبادانی باطن و تقویت

۱. حق، به معنی حقیقت امر ثابت و امر یقینی و واجب و راست و درست و مطابق واقع و امثال اینهاست و هر کجا این واژه ــ در امور معادی ــ گفته شد از این مقولات می‌باشد. «م»

وجودش با کمک و عنایت الهی طی می‌کند، و هرچه که قوهٔ جوهر معنویش فزونی می‌گیرد و اشتداد می‌پذیرد، از صورت ظاهریش کاسته می‌شود و وجود حسیش ضعیف‌تر می‌گردد، و چون به‌سبب سیر ذاتی و حرکت جوهریش منتهی به دری از دروازه‌های آخرت گشت، مرگ از این نشأه، و ولادت در نشأهٔ دوم عارض وی می‌گردد، پس مرگ، نهایت سفر به آخرت و آغاز سفر در آن ـ تا غایت دیگری که نشأهٔ سوم است ـ می‌باشد.

پیش از این گفته آمد که نفس انسانی در آغاز تکوّنش همانند جنین در شکم دنیا و زهدان بدن است، لذا خرده‌خرده در این دنیا پرورش می‌یابد، همچنان که جنین در شکم مادرش پرورش می‌یابد، و مرگ ـ خواه طبیعی باشد و یا ارادی ـ عبارت از خروج از شکم دنیا است به فراخنای آخرت، بنابراین با آنچه پیش از این و پس از آن گفته آمد روشن و آشکار شد که مرگ، برای نفس یک امر طبیعی است و هر امر طبیعی برای هر چیزی خیر و برایش تمامیت و کمال است، و هرچه برای چیزی خیر و تمام باشد، آن برایش «حق» است.

بنابراین ثابت گشت که مرگ برای نفس «حق» است، اما تباهی و هلاکی که بر بدن وارد می‌شود، آن امری است که بالعرض واقع می‌شود نه بالذات ـ مانند شرّهایی که در این عالم بالعرض و به تبع خیرات و غایات طبیعی واقع می‌گردد ـ پس عدالت الهی اقتضای رعایت آنچه را که برتر و بهتر است دارد، در این‌صورت حیات روحانی انسان از این حیات طبیعی بدنی برتر و بهتر است، و اگر در بدن ـ از آن‌روی که بدن طبیعی است ـ نظری حکیمانه بیفکنی، خواهی یافت که قوام و تمامش به‌واسطهٔ نفس و قوای آن، و هاذیت (قابل اشاره بودن) و تشخصش بدان است، بلکه بدن را با آن متحد خواهی یافت ـ اتحاد مادّهٔ مبهم به‌صورت معین و اتحاد ناقص به تمام و قوه به فعل ـ و اگر فرض تفرّد و تنها بودنش به ذات خودش ـ بدون نفس و قوای آن ـ شود، آن را انیّت و حقیقتی جز عناصر و اجزائی که دعوت به پراکندگی دارند، باقی نخواهد ماند، و آن (نفس) به حال خودش ـ همان‌طور که پیش از مرگ و پس از مرگ بوده ـ خواهد بود.

بدان اجسامی که تحت تصرف نفوس و ارواح واقع‌اند، آنها در نفس خودشان مضمحل و نابود، و مقهور و مستهلک‌اند، و هرچه نفوس، برتر و قوی‌تر باشند،

بدن‌هایی که در آنها تصرف می‌کنند، از جهت قوه و نیرو ضعیف‌تر و از حیث انانیت اندک‌تر و از ناحیهٔ وجود ناقص‌تر و نارساتراند، و هرچه نفس در قوه و حیات و کمال فروتر رود، بدن در ضعف و مرگ و زوال فروتر می‌رود، به‌طوری که چون (نفس) به غایت خود از استقلال رسید، بدن به کلی نابود و زایل می‌گردد، و این معنی در اجسام طبیعی مشاهده می‌شود؛ آیا نمی‌نگری! جسمیت جماد از جسمیت نبات قوی‌تر و محکم‌تر است و آن (نبات) از جسمیت حیوان و جسمیت حیوان از جسمیت انسان، به‌حسب تفاوت نفوس و ارواح آنها در قوه و تمام‌تر است.

برخی از عرفا گفته‌اند: مرگ، اثر تجلّی حق است بر موسیِ نفسِ ناطقه که کوه انّیت بدن را به کلی ویران می‌کند، و تجلّی حق تعالی در عالم ملکوت، بر نفسی است که نسبتش به آن عالم قوی شده باشد، و چون در چیزی جهت روحانی و ملکوتی قوی گردد، جهت جسمانیت و مُلک آن مضمحل و نابود می‌شود، چون آن‌دو، ضد یکدیگراند، و اینکه دنیا و آخرت دو کفّهٔ ترازو هستند که برتری یکی از آن‌دو، موجب نقصان دیگری است؛ و آنچه ما ادّعا کردیم به فلک و آنچه در فلک است نقض نمی‌گردد، چون کمالات افلاک و ستارگان و تمام خصایص آنها از ناحیهٔ نفوس آنها است نه از جهت اجسادشان، زیرا امتناعشان از قبول انقسام و دخول جسم در آنها از خارج و ورود آسیب و تباهی و دگرگونی و غیر اینها، همگی از جهت نفوسشان است نه از جهت اجسادشان و یا به علّت قوه و صلابت و درشتی در جسمیت آنها، در این‌صورت آنها را نه طبیعت دیگری است و نه قوه‌ای درشان است، مگر آنچه که از لوازم نفوسشان می‌باشد، بنابراین جسمیّت فلک، از آن روی که جسمیّت است برایش مادّه است نه از آن روی که جنس است و فرق بین این دو را بارها دانستی که ضعیف‌ترین اجسام است، بلکه تمام فلک نفس است، مرگ امری که شبیه به هیولای نخستین و یا کمی برتر از آن می‌باشد تا در آن قبول اوضاع و حرکات امکان‌پذیر باشد.

اما اجسام آخرت، دانستی که آنها به‌عینه نفوسشان می‌باشند، و دانستی که وجودشان وجود ادراکی نفسانی است و حیاتشان حیات ذاتی است نه عرضی - مانند این اجسام مادّی ـ

حکمتی الهی

خداوند متعال به‌سبب وجوب حکمتش در طبع نفوس، محبت وجود و بقا قرار داده، و در نهادشان فنا و نابودی و عدم را ناخوش داشته، و این «حق» است، چون دانستی که طبیعت وجود خیر محض و نور صِرف است و بقایش خیریّتِ خیر و نوریّتِ نور است، و طبیعت کار باطل و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد، و هرچه در آن ثابت و برقرار است، ناگزیر وی را غایتی است که بر آن مترتب می‌گردد و بدان غایت منتهی می‌شود، بنابراین از این بیان دانسته شد که محبت نفوس برای بقا و ناخوش داشتنشان مر مرگ را، برای حکمت و غایتی است که بر تمام‌ترین حالات و کامل‌ترین وجودات باشند (کامل محشور گردند نه ناقص) بنابراین سرشت نفوس بر طلب بقا و محبت دوام، دلیل بر این است که آنها را وجودی اُخروی است که جاودان باقی خواهد بود، و این بدان‌جهت است که بقای نفوس در این نشأۀ طبیعی کاری محال است، بنابراین اگر آنها را نشأۀ باقی دیگری نبود که بدانجا انتقال پیدا کنند، باید آنچه در نفس ثابت و برقرار است و در سرشتش از بقای جاودانی و حیات ابدی به امانت گذارده شده باطل و بیهوده باشد، در صورتی که در طبیعت باطل و بیهوده‌ای ـ چنانکه حکمای الهی بیان داشته‌اند ـ نمی‌باشد.

گره‌زدن و گشودن

می‌توانی بگویی: وقتی مرگ بدن در این نشأۀ فانی، حیات نفس در نشأۀ باقی است، و اینکه نفس را توجهی فطری به انتقال به عالم آخرت ـ از این عالم ـ و حرکت ذاتی جوهری به قرب خداوند و ورود در عالم ارواح و دوری از سرای ظلمات و حجابهای نفسانی می‌باشد، چون تجسّم، عین حجاب و ظلمت و جهل است؛ بنابراین سببِ ناخوش داشتن نفوس و وحشتشان از مرگ و دور افکندن جسد چیست؛ درحالی که در آن (مرگ) رها شدن نفس است از سنگینی و تراکمش، و آزاد شدنش از زندان و کُند و بند[1]؟

۱. پاسخ از پرسش دانسته می‌شود، یعنی مرگ چنین و چنان را مردمان نمی‌دانند، اگر می‌دانستند، علمشان حال بود نه ملکه، لذا کراهت لازم آمد. «سبزواری»

گوییم: در کراهت و ناخوش داشتن مرگ بدنی مر نفوس انسانی را دو سبب فاعلی و غایی می‌باشد: اما سبب فاعلی اینکه: نخستین نشآت نفس عبارت از این نشأهٔ طبیعی بدن است و آن بر تمام نفوس ـ مادام که با بدن اتصال دارد و در آن تصرف می‌نماید ـ غالب است، لذا بر آن (نفس) احکام طبیعت بدنی جاری می‌گردد، و هرچه در جوهر حسی و حیوان طبیعی ـ از ملایمات و منافیات بدنی ـ اثر می‌گذارد، در آن هم اثر می‌گذارد، از این‌روی به‌سبب جدایی اتصال (اعضا) و سوختن به آتش و امثال اینها متألم و زیانمند می‌گردد، نه از آن‌جهت که از جواهر نطقی و ذوات عقلی است، بلکه از آن حیث که جواهر حسی و قوای تعلّقی است، بنابراین وحشتش از مرگ بدنی و ناخوش داشتنش به‌سبب بخش نشأهٔ طبیعیش می‌باشد، و آن به‌حسب شدت فرورفتنش در بدن و سرنگونیش در آن است، با اینکه ما کراهت و ناخوش داشتن را هنگام مرگ طبیعی که در پایان عمر طبیعی حاصل می‌شود ـ نه مرگهای ناگهانی ـ نمی‌پذیریم؛ اما آنچه را عقل تام و قوهٔ باطن و غلبهٔ نورِ ایمانِ به خدا و رستاخیز و غلبهٔ جهت ملکوت اقتضا می‌کند، محبتِ مرگِ دنیوی و شوق به (لقای) خداوند و همسایگی مقربان و ملکوت او، و وحشت و رمیدن از دنیای غدار و همنشینی با ظلمات و همسایگی آزاررسانان می‌باشد، پس عارف از همنشینی با حیوانات دنیا وحشت می‌کند، وحشت و رمیدن انسان زنده از همنشینی با مردگان در گور.

اما سبب غایی و حکمت در کراهت مرگ عبارت از محافظت نفس است مر بدن را که به‌منزلهٔ مرکب است در راه آخرت و نگهداریش از آسیب‌هایی که عارض می‌گردد، تا نفس را امکان استکمالات علمی و عملی پدید آید و به کمال ممکنش برسد، و همین‌طور ارادهٔ الهی به ابداع درد و احساس بدان ـ در نهاد حیوانات ـ و در طبیعتشان بیم از آنچه به بدن آنها از آسیب‌های عارض‌شونده و بلاهای تباه‌کننده وارد می‌شود تعلّق گرفته است، این برای نفوس آنها انگیزه‌ای بر حفظ بدنهاشان و درماندگی اجسادشان و نگهداری هیکلهاشان از آفات و آسیب‌هایی است که عارض آنها می‌شود، چون اجساد را در ذاتشان شعور و آگاهی، و قدرت بر فراچنگ آوردن منفعت و یا دفع مضرت و زیانی نمی‌باشد، بنابراین اگر هر دو بیم در نفوس آنها نبود، نفوس نسبت به اجساد سهل‌انگاری داشته و آنها را خوار و خفیف شمرده و به‌دست هلاکت ـ پیش از

به پایان رسیدن عمرشان و سرآمدن عجلشان ـ می‌سپردند، لذا به سرعت در زمانی کوتاه ـ پیش از تحصیل نشأهٔ کمالی برزخی و آبادانی باطن ـ به هلاکت می‌افتادند، و این منافی مصلحت الهی و حکمت کلّی در ایجاد آنها نمی‌باشد، و کار در دردها و رنجهایی که در حیوانات نهاده شده، آن‌گونه که تناسخیان می‌پندارند نیست که آنها از باب عقوبت و کیفر آنها است، بلکه آن‌گونه است که ما گفتیم.

۱۳
فصل
در اشاره به حشر تمام موجودات ـ حتی جماد و نبات ـ به خداوند متعال چنانکه آیات قرآنی بر این امر دلالت دارد

بدان ممکنات همان‌گونه که گفته آمد بر طبقاتی چنداند:

نخست: مفارقات عقلی‌اند و آنها صور علم الهی می‌باشند.

دوم: ارواح مدبِّراند که اجرام عِلوی و سفلی را تدبیری کلّی می‌کنند و بدانها نوعی تعلّق دارند.

سوم: ارواح مدبِّراند که تدبیری جزئی می‌کنند و نفوس خیالی که تعلّق به اجسام سِفلی بخاری و دُخانی و یا آتشی دارند ـ و بخشی از جن و شیاطین ـ از آنها می‌باشند.

چهارم: نفوس نباتی‌اند.

پنجم طبایع ساری در اجسام‌اند که با انقسام آنها انقسام می‌پذیرند.

و ششم: اجسام هیولوی هستند و در نهایت پستی و دوری از مبدأ اوّل می‌باشند، و تمام اینها محشور به خداوندانند؛ از این‌روی ما درصدد اثبات این مطلب، به‌طور «اجمال» و «تفصیل» ـ با توفیق پروردگار بزرگمان ـ می‌باشیم.

بنابراین گوییم: وجه اجمالی آن همان‌طور که گفته آمد اینکه: خداوند متعال هیچ چیزی را جز برای غایت نیافریده است، و هیچ ممکنی نیست مگر آنکه او را فاعل و غایتی است، و بعضی از موجودات ـ یعنی مرکبات ـ دارای چهار علّت‌اند: فاعل و غایت و مادّه و صورت، و برای هر غایتی غایت دیگری است، ولی تا بی‌نهایت تسلسل نمی‌یابد، بلکه منتهی به غایت اخیر می‌شود که آن را غایتی نیست، چنانکه هر مبدئی

را مبدئی است تا آنکه منتهی بهٔ مبدأ اوّلی می‌شود که آن را مبدئی نیست، و با برهان ثابت شده که آفریننده موجودات را در فعلش غایتی جز ذاتش نمی‌باشد و او غایت غایات است ـ همچنان که مبدأ مبادی است ـ و شکی نیست که غایت هر چیز، آن چیزی است که بدان می‌رسد [1]، مگر آنکه (نرسیدن) به‌سبب مانعی خارجی باشد، و هر چه که امکان رسیدن بدان نباشد، اطلاق غایت بر آن جز به مجاز نمی‌باشد، پس غایت حقیقی نیست، درحالی که ما آن را غایت فرض کردیم و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود.

بدانچه بیان داشتیم ثابت شد که تمام ممکنات به‌حسب طبایع و غرایز، طالب او تعالی هستند و به‌سوی او حرکت کرده و راه می‌پویند ـ پویشی معنوی و حرکتی ذاتی ـ این حرکت و تمایل ـ هر دو ـ از آن‌جهت که در ذات ممکنات از جانب خداوند نهفته، بیهوده و بی‌فایده و معطل نمی‌باشند، پس ناگزیر غایت آنها کائن و متحقَّق است و بر آنها مترتِّب ـ مگر به‌واسطهٔ بازدارنده‌ای ـ و قسر و زور از آن روی که خلاف طبع است دائمی نمی‌باشد، بلکه همان‌گونه که پیش از این گفته آمد منقطع است، لذا قاسرها و مانع‌ها ـ اگرچه پس از زمان زیادی باشد ـ زایل می‌گردند، پس تمام موجودات به غایات اصلی خودشان بازمی‌گردند، و ناچار غایت هر چیزی از آن چیز برتر است، پس غایت هر جوهری از جهت جوهر بودن قوی‌تر و از حیث وجود تمام‌تر و از ناحیهٔ مرتبه اشرف و برتر از آن جوهر می‌باشد، و همین‌طور سخن را بدان غایت بازمی‌گردانیم تا آنکه منتهی به غایت اخیری شود که از آن اشرف و برتری نیست و پس از آن غایتی نمی‌باشد، این برای دفع تسلسل است، و آن غایت غایتها و منتهای حرکات و تمایلات و جایگاه عاشقان الهی و مشتاقان و نیازمندان است، بنابراین همگان محشور به او تعالی هستند و این همان مطلوب است.

اما بیان تفصیلی را در چند دعوی (قضیّه) بیان داریم:

۱. همان‌طور که ناگزیر است بدو رسد، ناگزیر است به‌گونهٔ تحول و صیرورت باشد، مانند صیرورت نفس حیوانی در صراط انسان که نفس ناطقه می‌گردد و عقل بالفعل که عقل مستفاد می‌شود و عقل مستفاد عقل فعال، و عبارت در بازگشت به خدا، فنای به‌واسطهٔ طمس و محق می‌باشد، و این رسیدن به غایات است تا آنکه غایتِ غایات، عبارتِ دیگر حشر و جزا باشد، و حکیم الهی به هر دو عبارت قائل است و می‌گوید: هر چیزی را غایتی است که ناگزیر باید بدان برسد، حتی طبایع را نیز غایاتی است. «سبزواری»

دّعوی (قضیّه) اوّل

در حشر عقول خالص و ناب به خداوند متعال

پیش از این بارها گفته شد که هویات آنها در هویت او تعالی مستهلک‌اند و باقی به بقای اویند و بازگشت بدو دارند؛ این مطلب را به وجوهی چند از برهان توضیح می‌دهیم:

برهان اوّل

اینکه هویات آنها وجودات صِرف و ناب، و انیات محضی است که مطلقا با عدم آمیزش نداشته و انوار خالصی هستند که ظلمت با آنها در نیامیخته است، و فقط تفاوت بین آنها و بین نورالانوار به‌سبب نقص و تمام است و بین بعضیشان با بعض دیگر، جز به‌واسطهٔ شدت و ضعف نمی‌باشد، و هرگاه که چنین باشد، آنها را اتصال معنوی است [۱] و هویاتشان از هویت الهی معزول و برکنار نمی‌باشد، و بدان‌جهت که تمام چیزی، در واقع همان چیز است و بدو از وی سزاوارتر است [۲].

برهان دوم

اینکه قاعدهٔ امکان اشرف اقتضای آن را دارد که بین مبدأ اوّل و آنچه نزدیکترین موجود به او فرض شده، اتصال معنوی باشد، و همین‌طور بین موجود و آنچه پس از آن است، همین‌طور تا پایان انّیات محض و انوار صِرف ، بنابراین کُل، گویی یک ذات است و دارای یک اتصال که در شدت اشراق و کمال وجودی مراتب متفاوتی دارد، و آن (ذات) جنبه‌ای عالی دارد که در شدت نامتناهی است، و جنبهٔ دیگری دارد که در شدت متناهی است، ولی در مدّت و عِدّت [۳] نامتناهی است، و این بدان جهت است که اگر بین آنها این اتصال (معنوی) نباشد، در آن‌صورت انحصار نامتناهی بین دو

۱. زیرا آنها را بنابر تحقیق ماهیتی نیست تا چه رسد به مادّه ـ به‌معنی متعلَّق ـ در صورتیکه احکام سوائیت و غیریت بر مادّه و حرکت و آنچه بدانها تعلق دارد دور می‌زند، و تمام اینها از آنها مسلوب‌اند، بنابراین از صقع ربوبی می‌باشند. «سبزواری» ۲. زیرا «ماهو» «لم هو» است و مراد در اینجا «لم هو» غایی می‌باشد. «سبزواری» ۳. عِدّی یعنی شمار آثارش غیرمتناهی و بی‌اندازه است، مدّی یعنی زمان بقایش بی‌نهایت است و پایان ندارد، شدّی یعنی در شدت نوریت وجود بی‌نهایت است. «م»

حاصر (فراگرفته) ـ چنانکه گفتیم ـ لازم می‌آید، و هیچ گریزگاهی جز آنکه از مراتب الهی و درجات ربوبی باشند نمی‌باشد، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: رفیع‌الدرجات ذوالعرش، یعنی: بالا برندهٔ مرتبه‌ها و صاحب عرش است (۱۵ ـ غافر) بنابراین آنها واصل شوندهٔ بدو و بازگردنده به ذات اویند.

برهان سوم

اینکه بین عقل و بین حق متعال چون حجابی نیست، لذا عقل می‌تواند به ذات خودش، ذات اول تعالی را مشاهده کند، ولی نه به‌گونهٔ اکتناه و کُنه ذاتش، وگرنه محیط بدو و غالب بر وی بود و این محال است، و چون بین آن‌دو، واسطه و حجابی که موجب بینونت و جدایی باشد نیست، ناگزیر حق متعال بر او ـ به صریح ذات ـ تجلّی می‌کند، زیرا جهت دیگر و صفت زائدی وجود ندارد، بنابراین ذات او تعالی به ذات خودش متجلّی بر عقل اوّل است، پس ذات عقل اوّل عبارت از صورت این تجلّی می‌باشد، زیرا وی را قابلی برای تجلی، جز ذاتش نمی‌باشد، در این‌صورت آنچه به او تجلی صورت گرفته و متجلی و متجلی له (تجلی شده) تمامشان یک چیزاند، و آنجا دو اَمر نمی‌باشد: ذات عقل (اوّل) و تجلی حق بر او، چون ممتنع و محال است که از حق متعال از یک جهت دو صورت: صورت عقل و صورت تجلی صادر گردد، و محال است دو وجود برای یک چیز تکرار پذیرد؛ از این بیان ثابت شد که وجود عقل به‌عینه عبارت از تجلی او تعالی ـ به‌صورت ذاتش بر او ـ می‌باشد، و صورت ذات حق تعالی مغایر با ذاتش نمی‌باشد، گویی که ذات عقل مانند صفحهٔ آینه‌ای است [۱] که در آن صورت اوّل تعالی مشاهده می‌شود، و همان‌طور که در صفحهٔ آینه نه رنگی هست و نه چیزی وجودی، جز صورت مرئیِ نمایان، و صورت مرئی نمایان هم امری مغایر با حقیقت آن (آینه) نمی‌باشد؛ همین‌طور عقل را هم هویتی جز صورت هویت اول تعالی نمی‌باشد، و صورت، امری مفارق و جدای از صاحب صورت نیست و در آن، هیچ تفاوت جهتی نمی‌باشد جز آنکه (صورت) مِثال او و حکایت از وی است و او

۱. بلکه نفسِ صورت مرئی و نمایان در آینه است و عکس، درواقع همان آینه است، و دانستی که آن را نه ماهیت و نه نفسیت است تا آنکه در آنجا آینه‌ای تحقق و ثبوت یابد. «**سبزواری**»

(صاحب صورت) ذات و حقیقت آن است، بنابراین ذات الهی عبارت از حقیقت عقل است و عقل، مِثال وی، و هر صاحب حقیقتی، به حقیقت خودش بازگشت دارد، پس عقل اوّل محشور به او تعالی می‌باشد، و همین‌طور باقی عقول هم محشور به اویند، البته با بیانی که اظهار شد، زیرا محشورِبه محشورِبه چیزی، محشور به آن چیز است.

برهان چهارم

پیش از این در مباحث عقل و معقول ـ از فنّ کلّی ـ برهان بر ثبوت اتحاد بین عاقل و معقولِ آن ـ بالذات ـ گفته آمد، و در مباحث علم او تعالی ثابت شد که مفارقات عقلی به‌عینه علوم تفصیلی او به اشیاءاند ـ نه به‌صورتی که زائد بر آنها است ـ و چون ذات آنها عین عقل (تعقل) او تعالی به موجودات است، و عقل هر چیز ـ چنانکه دانستی ـ با آن چیز مباین و جُدا نیست، پس آنها ناگزیر بدو بازگشت دارند و محشور به او تعالی هستند و صیرورت بدو می‌یابند [1].

برهان پنجم

پیش از این در مباحث علم خداوند گفته آمد که صور عقلی الهی، به ذات او تعالی قائم‌اند ـ قوامی (قیامی) ذاتی ـ نه به‌گونهٔ حالّی و محلّی، و آنها از لوازم ذات غیر مجعلول اویند و برایش به «لاجعل» ـ که ثابت برای ذات او تعالی است ـ ثابت‌اند و به وجوبِ ثابتِ او واجب، و به بقای او تعالی باقی، در این‌صورت ناگزیر محشور به او تعالی می‌باشند.

با این براهین ثابت شد که عالم عقل و صور الهی و انوار مفارق، تمامشان به‌سوی او بازگشت داشته و از ذات خودشان فانی‌اند و به بقای الهی باقی می‌باشند و خداوند متعال بازگردانندهٔ آنها است ـ همچنان که مبدأ آنها است ـ .

دعوی (قضیّه) دوم

در حشر نفوس ناطقه به خداوند متعال

این نفوس یا کامل‌اند ـ کمالی عقلی ـ و یا ناقص‌اند؛ نفوس کامل نفوسی هستند که

۱. یعنی فنا می‌گردند. چون وجوداتشان محض ربط و فقر است. «م»

ذاتشان از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل خارج شده و نفس، عقل بالفعلی گردیده است، و هرگاه که نفس عقلِ بالفعل گشت، از ذات خودش انتقال پیدا کرده و با عقلی که کمالش میباشد اتحاد یافته و بدو محشور میگردد، و هرگاه که محشور به عقل باشد، محشور به او تعالی است، زیرا محشور به محشورِ به چیزی، محشور بدان چیز است، بنابراین نفوس کامل، محشور به او تعالی هستند و این همان مطلوب است.

اما نفوس نطقی ناقص، خالی از این نیست که یا مشتاق به کمال عقلیاند و یا اینکه مشتاق نیستند؛ نفوس غیر مشتاق بدان کمال، خواه عدم اشتیاقشان بدان، بهحسب اصل فطرت باشد ـ چنانکه حال چهارپایان است ـ و یا از جهت امری باشد که عارض آن نفوس شده، چنانکه خداوند میفرماید: نسواالله فانساهم انفسهم، یعنی: خدای را فراموش کرد خداوند هم از خودشان فراموشیشان داد (۱۹ ـ حشر) بنابراین اینان به عالمی که متوسط بین عالم عقلی و عالم مادّی است محشور میشوند و آن عالم اشباح مقداری و عالم صورِ محسوسِ مجرد (از مادّه) میباشد، و آنها قالبها و حکایات و سایههایی هستند مر آنچه را که در عالم عقلی از صور عقلی میباشد، و قوام و دوام آنها بدانها بستگی دارد، و چگونگی حشر آنها مانند کیفیت حشر دیگر نفوس بهیمیِ حیوانی و درندگان میباشد: ان هم کالانعام بل هم اضل سبیلا، یعنی: آنان مانند حیواناتاند و بلکه راهشان گمراهانهتر است (۴۴ ـ فرقان) و بهزودی حال معاد نفوس حیوانی گفته خواهد شد.

اما نفوسی که مشتاق به امور عقلیاند و به کمال عقلیشان نرسیدهاند، آنان در دوزخ در تردّد وآمد و شدند و روزگاری دراز و یا کوتاه به عذاب دردناک شکنجه میشوند و پس از آن شوق به عقلیات از آنان زایل میگردد، یا بهواسطهٔ رسیدن بدانها، اگر عنایت الهی به جذبه و کششی ربانی و یا شفاعت فرشته و یا انسانی ـ بهجهت شوق و ضعف بازدارنده ـ شامل حالش شود؛ و یا بهسبب طول درنگ در برزخ سِفلی و اُنس گرفتن بدانها، در آنصورت عذاب از او زایل میگردد و هنگام بازگشت یا به درجهٔ بالا، بَر میشود و یا به فرودگاه پائینی فرودمیآید و به خداوند از جهت دیگری ـ بدون تناسخ ـ محشور میگردد، چنانکه بهزودی روشن خواهد شد.

دعوی (قضیّه) سوم
در حشر نفوس حیوانی

این نفوس حیوانی اگر به مرز خیال بالفعل رسیده باشند و بسنده بر حدّ حسّ تنها نکرده باشند، هنگام تباهی اجسادشان باطل نمی‌گردند، بلکه در عالم برزخ باقی، و به هویاتشان که از یکدیگر امتیاز دارد محفوظ می‌مانند و در صورتی که با هیآت نفسانیشان مناسبت دارد محشور می‌شوند [۱]، و اشخاص هر نوعی از آنها با کثرت و امتیازشان (از هم) و شکل یافتنشان به اشکال و اعضایی که با آنها مناسبت دارد، یعنی به‌حسب نوعشان اتفاق دارد و به‌سبب شخصشان مختلف است، به مبدأ نوع و رب طلسمشان واصل می‌گردند [۲]، و آن از عقول فرودآمده و نازل در ردیف اخیر از عقلیات است، زیرا برای هر نوعی از انواع حیوانات و غیرآنها از اجسام طبیعی، عقلی است که آن مبدأ و غایت آنها است ـ چنانکه بیانش پیش از این گذشت ـ.

و چون کار چنین است، ناگزیر افراد هر نوع طبیعی به مبدأ فاعلی و غائی خودشان اتصال دارند، ولی این عقول عَرضی که پس از آن عقلِ دیگری نیست، بعضیشان از بعض دیگر اشرف و برتراند، بدین جهت است که انواع طبیعی بعضیشان اشرف‌اند، زیرا شرافت علّتِ مؤثر، موجب شرافت معلول می‌باشد.

از این عقول، عقلی که بین او و بین معلول طبیعیش ـ به‌جهت نهایت نزول عقلیش ـ چیز دیگری واسطه نباشد، حکمش حکم نفوس مباشر اجسام است، جز آنکه نفس را مقام ابداع جسم نمی‌باشد، بلکه تدبیر و تصرف می‌باشد ـ برعکس عقل ـ.

۱. بدان که هر فردی از نوع حیوانی را صورت و معنایی، یعنی بدن و نفسی می‌باشد، و هریک از آن‌دو را در مدت بقای دنیویش حرکتی جوهری و استکمالی می‌باشد، و به‌جهت این حرکت خداوند برای هر موجود کونی «اجلی ـ زمانی» گذارده که طینتش در آن اجل تخمیر می‌گردد، صورتش پس از استکمال از این محل عنصری بی‌نیاز گشته و با صورت مثالیش اتحاد پیدا می‌کند، و معنایش پس از استکمال از بدن طبیعی بی‌نیاز گشته و مستکفی به بدن مثالی می‌شود و با نفوس جزئی دیگر از نوع خودش، اتصال به رب نوعش و أصل ذاتش ـ با کثرت و تمایز و تشکلاتشان ـ پیدا می‌کند، زیرا این وحدتی که رب طلسمش دارد جمعی است نه عددی محدود تنگ، کرسی نور او آسمانهای نفوس و زمین‌های اشباحش را فراگرفته است، گمان وحدست به رب الارباب متعال چیست؟ **«سبزواری»** ۲. شیخ اشراق انواع جسمی را طلسمات و اصنام نامیده و آنها را سایه‌های انوار مجرد و ارباب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع‌اند، چنانکه گوید. طلسم نوع ناطق جبرئیل و روان‌بخش است. **«فرهنگ عقلی»**

و از آنها (عقول) عقلی است که بین او و بین طبیعت معلولش ـ اگرچه درنهایت شرف باشد ـ نفسی انسانی واسطه باشد، آن (عقل) ربِ نوع انسانی است؛ و یا اینکه نفسی حیوانی (واسطه) باشد، در آن‌صورت آن (عقل) در شرف، پائین‌تر از آن (عقل انسانی) است، و یا اینکه نفسی نباتی (واسطه) باشد، در آن‌صورت آن (عقل) از آن دو پائین‌تر، و از عقول نازلی که مبادی طبایع جمادی‌اند برتر است.

پس عقولی که مبادی طبایع حیوانیِ دارای نفوس خیالیِ بالفعل‌اند، آن نفوس ـ با بقای تعددشان و امتیاز هویات شخصیشان ـ بدانها بازمی‌گردند، و آنها با هویات شخصیشان محشوراند، هر دسته از افراد یک نوع، محشور به عقلی هستند که مبدأ نوعشان می‌باشد.

اما نفوس حیوانی که فقط احساس‌اند و دارای تخیل و حفظ بالفعل نیستند، آنها هنگام مرگ و تباهی اجسادشان به مدبِّر عقلی خود بازمی‌گردند، ولی امتیاز شخصی و کثرت هویتشان که به تعدّد اجسادشان تعدّد می‌پذیرد باقی نمی‌ماند، بلکه تمامشان موجود به یک وجود می‌گردند و متصل به عقل خود، چون آنها همانند پرتو یک تابنده‌اند که به تعدّد روزنه‌هایی که آن تابنده داخل آن است، انقسام و تعدّد می‌پذیرند، و چون روزنه‌ها (اجساد) باطل گشت، تعدّد بین آنها زایل شده و به وحدت خودشان که در نزد مبدأ خویش داشتند بازمی‌گردند؛ کیفیت حشر این نفوس حسّاس نیز این‌گونه است، یعنی مانند بازگشت قوای حسّاس و غیر پراکندهٔ در مواضع بدن، که در نزد نفس مجتمع‌اند.

بنابراین هرکس که درحال حواس پنجگانه و پخشش در اعضای بدن و اتحادش در حسّ مشترک نظر افکند، تصدیق این امر بر وی آسان می‌گردد که نفوس حسّاس جسمانی به تعدد ابدان تعدد می‌یابند و آنها را در وجود، بدون قابلی هیچ استقلالی نمی‌باشد، و چون قابل آنها تباه گردیدند، ناگزیر به فاعل خود مرتبط خواهند بود، و اتحاد فاعل موجب اتحاد فعل می‌شود و بالعرض ـ به‌سبب تعدّد قابل ـ متعدّد می‌گردد، و چون قوابل فاسد و تباه شدند، فعل به وحدت اصلی خود که از جهت فاعل داشت بازمی‌گردد، این را نیک بفهم که جِداً نافع است.

بدین ترتیب حکم نفوسِ حیوانیِ غیر مستقل در وجود خودشان، حکم دیگر قوای

نفسانی را برای یک ذات ـ دراینکه وجودشان وجود رابطی است ـ دارند و مدرِک ذات خودشان نیستند ـ مانند قوه بینایی و شنوایی و غیر این دو در ما ـ زیرا مثلاً (این‌گونه نیست که) قوهٔ بینائی را هویت مستقلی نباشد و شنوائی را هویت دیگری ـ مستقل ـ باشد، وگرنه هریک از آن‌دو، ذاتشان را ادراک می‌کردند، بلکه این نفس است که ادراک می‌کند و برای ذاتش حاضر است و همو، هویتی است که جامع تمام هویات قوایی که بدانها غیر آنها را ادراک می‌کند می‌باشد.

پس آنچه که در رستاخیز به ذات خودش باقی می‌ماند و در نشأهٔ باقی امتیاز دارد، همان نفس است که به ذات خودش قائم می‌باشد، اما دیگر قوای نفس، باقی به بقای نفس‌اند، چون آنها متصل به وی و متحد با وحدت اویند، بنابراین حکم نفوس حیوانی غیرقائم و غیرمستقل و غیرشاعر به ذات خود این‌گونه است، یعنی نفوس آنها هنگام برطرف شدن تکثرشان که به‌سبب تکثر اجسادشان پدید آمده بود، به مبدأ وَاصلِ خودشان بازگردیده و با وی متحد می‌گردند، مانند بازگردیدن مشاعر و قوا به مبدأ جامعِ ادراکی خودشان ـ هنگام فساد و تباهی مواضع و آلاتشان ـ که با وی اتحاد می‌یابند و به بقای او باقی می‌مانند [۱].

هشدار دادن

بدان بعضی از مردمان پندارند که ارواح انسانی نیز مانند ارواح جزئی حیواناتِ حقیر و نباتات، پس از ویرانی اجسادشان اتحاد پیدا می‌کنند، و آن را تشبیه به آبی کرده‌اند که در کوزه‌ها و سبوها است، چون ظرفها شکسته شد بهم اتصال یافته و یکی شده و به حوضی بزرگ می‌رسند؛ این پنداری باطل و توهمی فاسد و تباه است، و قیاس این ارواح به آن ارواح جزئی که در اجسام ساری و روان است، قیاس مغالطیِ وهمی است که مبنایش عدم فرق بین انقسام و تعددی که به‌سبب قوابل، و بین انفصال و تکثری که به‌سبب مبادی ذاتی حاصل است می‌باشد.

و این بدان جهت است که شیخ عربی (محیی‌الدین) در باب سیصد و دو از

۱. اولی را عود مجاوره و دومی را عود ممازجه گویند و در لسان شریعت هم به همین اصطلاح آمده است. و متأله سبزواری اولی را حشر استقلالی و دومی را حشر تبعی نامیده است. «م»

کتاب فتوحات مکی گوید: بدان که مردمان در این مسأله ـ یعنی در ارواح صور عالم ـ اختلاف‌نظر دارند که آیا آنها از صورت و یا پیش از صورت [1] و یا با صورت موجود شده‌اند؟ و اینکه منزلت ارواح از صور عالم، آیا مانند منزلت ارواح صور اعضای انسان صغیر است (در تطبیق عالم کبیر بر صغیر)، مانند قدرت که روح دست است و شنوایی که روح گوش است و بینایی که روح چشم است؟

تحقیق در نزد ما این است که ارواح مدبِّر صور، در مقام اجمال موجودانـد و به اعیانشان غیر مفصل‌اند [2] و نزد خداوند در علمش مفصل‌اند، در مقام اجمال مانند حروف‌اند که بالقوه در مرکّب قلم موجوداند و به نفس خودشان امتیاز ندارند، اگرچه نزد خداوند در حال اجمالشان مفصل‌اند و متمیّز از هم، و چون قلم در لوح نوشت [3]، صور حروف پس از آنکه در مرکب قلم مجمل بودند، به‌گونهٔ مفصل آشکار گردیدند، لذا گفته شد: این «الف» و «با» و «جیم» و «دال» ـ در بسایط ـ و اینها ارواح بسایط‌اند [4]، و گفته شد: این ایستاد و این «زید» است و این خارج شد و این «عمر» است و اینها ارواح اجسام مرکب‌اند.

و چون خداوند صور عالم را هر گونه که خواست و اراده فرمود بیاراست، روحِ کُل مانند قلم در دست نویسنده است [5] و ارواح مانند مرکّب قلم در قلم‌اند و صور، مانند

۱. چنانکه آن‌کس که قائِل است نفس، جسمانی الحدوث و روحانی البقا است به‌سبب حرکت جوهری می‌باشد (این در آن‌صورت است که از صورت موجود شده باشند) و یا اینکه پیش از آن (صورت) چنانکه افلاطون ـ به‌گونه وحدت نه به‌گونه کثرت ـ قایل است، و شیخ عربی آن را پسندیده و تعبیر به حضرت اجمال کرده است؛ و یا اینکه با آن (صورت) موجود شده باشند چنانکه مشائیان قائِل‌اند و بسیاری ملّیون که قائل به تجرد نفس ـ اوّلاً و ذاتاً و حدوث آن با حدوث بدن ـ هستند. «سبزواری» ۲. یعنی به وجودات پراکنده کونی‌شان غیر موجوداند و در علم ازلی الهی مفصل، یعنی متمیزاند، زیرا علم الهی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و مراد از اِجمال، بساطت آن وجود علمی است، و از تفصیل، کثرت مفاهیم اسماء و ماهیات است که نزد عرفا به اعیان ثابته نامیده می‌شود. «سبزواری» ۳. یعنی عقل کلی در نفس کلی و یا روح کلی در صور مفصل، و این با این مقام مناسب‌تر است

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد   هزاران نقش بر لوح عدم زد

مراد از این عدم، ماهیات صور است، چون آنها اموری اعتباری‌اند «سبزواری» ۴. یعنی اینها مانند حروف مقطع‌اند و ارواح مرکبات مانند حروف مرکب. «سبزواری» ۵. جامی چه نیکو گفته:

در کف کاتب وطن دارم مدام   کرده بین الاصبعین او مقام

نیست در من جنبشی از ذات من   او است در من دمیدم جنبش فکن

مراد از اصبعین ـ دو انگشت ـ در صفت جمال و جلال و یا دو نعت لطف و قهر می‌باشد. «سبزواری»

منازل حروف در لوح‌اند، بنابراین روح را در صور [1] عالم دمید، لذا ارواح، با صور متمیّز از هم آشکار شدند، لذا گفته شد: این «زید» است و این «عمر» و این اسب است و این فیل و این مار و هر صاحب روحی، در آنجا جز صاحب روح نبود، ولی مدرک و غیر مدرک بودند.

برخی از مردمان گویند: ارواح در اَصل وجودشان از مزاج صورت متولد شده‌اند، بعضی دیگر این را نفی کرده‌اند و هر یک را در این امر مستندی است، روش میانی و قابل اطمینان‌تر راهی است که ما رفته‌ایم و آن بیان الهی است که فرمود: ثم انشأناه خلقا آخر، یعنی: سپس ما خلق دیگری انشاء کردیم (۱۴ ـ مؤمنون) و چون خداوند صورت جسمی را بپرداخت، در هر صورتی از صور روحی که خواست آن را سوار کرد، اگر خواست در صورت خوک و یا سگ و یا انسان و یا اسب ـ آن‌گونه که پروردگار عزیز علیم مقدرش فرموده ـ سوار می‌کند، بنابراین آنجا شخصی است که بر او کودنی و حیوانیت غالب است، پس روحش روح درازگوش خواهد بود و بدان خوانده می‌شود، یعنی وقتی حکم آن روح ظاهر گردد گفته می‌شود: فلان درازگوش، و همین‌طور هر صاحب صفتی به نوشته‌اش خوانده می‌شود (یعنی کتاب نفسش که نقش به ملکات است) لذا گفته می‌شود فلان سگ و فلان شیر و فلان انسان، و آن اکمل ارواح و اکمل صفات است، خداوند می‌فرماید: الذی خلقک فسواک فعدلک، یعنی: آن‌کس که تو را آفرید و بپرداخت و تناسبت داد (۷ ـ انفطار)، نشأۀ ظاهری ـ برای چشم ـ تمامی یافت و چنانکه گفتیم در هر صورتی از صورت ارواح که خواست تو را سوار کرد و بدان نسبتت داد، و آن نزد خداوند معیّن و مشخص است، لذا ارواح ـ به صورشان ـ از هم امتیاز یافتند.

و چون ارواح این مواد را رها کنند، دسته‌ای از یاران ما گویند: از مواد تجرّد کلی پیدا می‌کنند و به اصل خودشان بازمی‌گردند، چنانکه پرتوهای خورشید که از جسم برّاق پدید می‌آید، وقتی جسم زنگار گیرد، پرتو به خورشید بازمی‌گردد.

۱. اگر با فتح واو بخوانیم، همان است که شیخ گفته، و اگر با سکون واو بخوانیم همین است، بنابراین نفخه روحانی و نفخه عطرناک ربانی عبارت از روحی است که به این صور تعلق می‌گیرد، چنانکه خداوند در آغاز فرمود: و نفخت فیه من روحی. «سبزواری»

در اینجا بر دو گروه شدند:

گروهی قایل‌اند که پس از جدایی، به نفس خودشان از هم ممتاز نیستند، چنانکه آبِ ظروف و آوندهایی که در کنار نهرانـد وقتی ظرفشان شکست، آبشان به نهر بازمی‌گردد و دیگر از هم امتیاز ندارند.

گروه دیگر قایل‌اند: نفس به‌سبب مجاورت جسم هیأت زشت و نیک کسب می‌کند، لذا به‌واسطهٔ آن هیآت ـ وقتی اجسام را رها سازد ـ از هم امتیاز می‌یابند، چنانکه آن آب وقتی در ظرف و آوند خود بود، اموری عارض او می‌شدند که حالتش را تغییر می‌داد، یا در رنگ و یا بو و یا طعم او، و چون ظرف را رها سازد در ذاتش، هر صفتی را که کسب کرده همراه خواهد بود، و خداوند آن هیآت کسب شده را برایش حفظ می‌فرماید؛ بعضی از حکما با این نظر موافق‌اند.

یک گروه هم قایل‌اند که ارواح مدبِّر، پیوسته در عالم دنیا مدبِّراند و چون انتقال به برزخ پیدا کردند، اجسام برزخی را تدبیر و اداره می‌کنند، و آنها صوری هستند که انسان نفسش را در خواب در آنها می‌بیند ـ و همین‌طور پس از مرگ ـ و از آن تعبیر به «صور» شده، سپس روز رستاخیز در اجسام طبیعی برانگیخته می‌شود ـ همان‌گونه که در دنیا بود ـ تا اینجا اختلاف‌نظر یاران ما در ارواح ـ پس از جدایی از بدن ـ پایان می‌پذیرد؛ اما اختلاف نظر غیر یاران ما در این‌باره فراوان است و از مقصود ما بیرون؛ پایان الفاظش.

ما از آن‌جهت این مطلب را به درازا نقل نمودیم که در آن بعضی از تحقیقاتی است که ما از حکمت برهانی برآنیم، اگرچه در آن بعضی مطالب هم هست که مخالف با آن (حکمت برهانی ما) می‌باشد.

از آن جمله اینکه: حکم به تقدم و پیش بودن صورت جسمی بر وجود ارواح مدبِّر آن کرده است؛ می‌دانی که این ارواح، یعنی نفوس به‌حسب ذاتشان بر ابدان نوعی تقدم دارند (یعنی تقدم ذاتی و دهری) و آنها (نفوس) با هیآت و اَشکال و اعضایشان که با معانی و صفات ذاتی و فصول منوِّعشان تناسب دارد، مخصِّص ابدانند تا مظهر حقایق آنها و موضوع افعال آنها و قابل اعمال آنها ـ که بدانها کمالاتشان از قوه به فعلیت خارج می‌گردد ـ باشند، بنابراین ابدان در وجود، بالذات تابع ارواح‌اند ـ نه بالعکس ـ

اگر چه در طلب کمال و ظهور افعال (ارواح) بدانها نیازمندند، و مراد از صورت در بیان الهی: فی ایّ صورة ما شاء رکبک، یعنی: و به هر صورتی که خواسته سوار و ترکیب کرده است (۸ ـ انفطار) آن‌صورت جسمی دنیوی است؛ و آنجا که گفته: شخصی که کودنی بر وی غالب است روحش روح درازگوش است، درست است، ولی جسدش نیز جسد [1] درازگوش و تابع روحش می‌باشد، و این فراگیرتر از آن است که در این نشأه به‌حسب فطرت اصلی ـ مانند همین نوع معهود در دنیا ـ باشد و یا در نشأهٔ آخرت به‌حسب آنچه که نفس آدمی از صفات حیوانی در فطرت دوم کسب می‌کند، لذا در آخرت به‌صورت آن حیوان محشور می‌گردد؛ خلاصه آنکه: هیآت ابدان، تابع هیآت نفوس ـ در هر دو نشأه ـ می‌باشند.

از آن جمله اینکه: از سخنش چنین برمی‌آید: صورتی که در آن انسان در روز رستاخیز برانگیخته می‌شود، به‌عینه همین صورتی است که در دنیا داشته [2] است، خود می‌دانی که این‌گونه نیست، زیرا دنیا و آخرت در گونهٔ وجودی دو نشأهٔ مخالف هم‌اند، و اینکه صورت برانگیخته شدهٔ انسان در رستاخیز، طبیعی نیست، ولی محسوس به حواس است و در آخرت ظاهر و آشکار.

از آن جمله اینکه: بر شیخ لازم بود که بین ارواح کلی و ارواح جزئی در احکامی که بیان داشته فرق می‌گذاشت، بلکه بین ارواح سه‌گانه، یعنی ارواحِ عقلیِ نطقی و ارواحِ حیوانیِ خیالی و ارواح حیوانی حسّی ـ با مراتبش ـ فرق می‌گذاشت، و اینکه کدام از آنها از حیث وجود ـ پس از جدایی اجساد ـ متمیّزاند و کدامشان پس از جدایی اجساد متمیّز نمی‌باشند، و اینکه گفته: گروهی قایل‌اند که ارواح پس از جدایی، به نفس خودشان متمیّز نمی‌باشند، بلکه آنها مانند آب ظروف و آوندهایی هستند که چون ظروف شکسته شد اتحاد پیدا می‌کنند؛ حکم درستی است، جز آنکه این امر اختصاص

۱. شیخ این را انکار نکرده است، نه در نوع معهود و نه در انسان کودن، به‌حسب برزخش که مشهود متوسمان (صفرازدگان) است. «سبزواری» ۲. مرادش از عینیت، از حیث صورت است که شیئیت شئی به صورتش می‌باشد، و از حیث اینکه تشخص بدن و هاذیتش به نفس و وجود است.

و نیز منظورش حفظ اوضاع شرع و حفظ عقاید عوام مسلمانان است، چنانکه مصنف قدس‌سره خود گوید: حقیقت آنکه محشور در روز رستاخیز به‌عینه همین بدن و همین نفس ـ به‌عینه ـ می‌باشد، پس تفاوتی جز به دنیوی و برزخی و اخروی بودن نمی‌باشد، زیرا در هر نشأه‌ای خاصیت آن نشأه می‌باشد. «سبزواری»

به ارواح زئی حسّی و آنچه پائین‌تر از آنها از ارواح نباتی و غیر نباتی است دارد و در آنچه فوق آنها از دو روح پیشین، یعنی عقلی و خیالی است درست نمی‌باشد، چون آن دو، در وجود مستقل‌اند و در اجساد ساری نمی‌باشند تا آنکه تمیّز و تعددشان تابع تعدد اجساد و تمیز آنها باشد، بنابراین آن‌دو، پس از فساد و تباهی این اجساد، افراد فراوانی داشته و از حیث ذات و وجود متمیّزاند؛ آری! آن‌دو و غیر آن دو را کینونت دیگری فوق دو عالم است که آن، وجود اجمالی‌شان در مبدأ عقلی و جوهر قدسی می‌باشد که به نام قلم الهی نامیده می‌شود؛ بنابراین در آنجا وجود تمام موجودات، مجمل می‌باشد، چنانکه شیخ بیان داشته و تحقیقش هم گذشت.

دعوی (قضیّه) چهارم

در حشر قوای نباتی

اما نفوس نباتی، درجه‌شان از نفوس حیوانی پائین‌تر است، چون دارای حواس نیستند ـ به ویژه لطیف آنها ـ ولی درجه‌شان از طبایع جمادی و عنصری برتر است، زیرا آنها را نوعی شعور حسّی می‌باشد، چنانکه از افعال آنها مشاهده می‌شود، از این‌روی اطلاق نام نفس بر آنها شایسته و سزاوار است، پس آنها را حشری است نزدیک به حشر حیوانات سِفلی، چون آنها را در این وجود طبیعی نوعی از ترقی و استکمال و تقرب به مبدأ فعّال می‌باشد؛ و نوعی از آن (نفس) در نطفه حیوانات ساری است که در استکمال منتهی به درجه حیوان می‌شود، و نوعی دیگر از آن از این درجه گذر کرده و گام در مقام انسانیت می‌گذارد، بنابراین حشرش تمام‌تر و قیامش در قیامت ارفع و برتر است و نزدیکیش به خداوند بیشتر؛ اما نفوسی که غیر از این دو نوع‌اند، حرکات و کوشش‌شان محدود در تحصیل کمال نباتی می‌باشد، لذا معاد و بازگشتشان هنگام فساد و تباهی اجسادشان به مقام و مرتبه‌ای پائین‌تر، و حشرشان به مدبِّری عقلی است که در قیاس به مدبِّران عقلی دیگر که خاص انواع حیوانات ـ بنابر تفاوت مراتبشان در شرف و برتری عقلی ـ است پائین‌تر است.

معلم فلاسفه در کتاب معرفت ربوبی (اثولوجیا) گوید: اگر گوینده‌ای گوید: اگر قوه نفسِ درخت ـ پس از قطع ریشه‌اش ـ درخت را رها می‌کند، آن قوه و یا آن نفس کجا می‌رود؟

گوییم: به مکانی می‌رود که از آن جُدا نشده، و آن عالم عقلی است، و همین‌طور وقتی جزء حیوانی فاسد و تباه گردید، نفسی که در آن است راه خود را پیش می‌گیرد تا به عالم عقلی میرسد، و از آن‌جهت بدان عالم می‌آید که آن عالم، مکان نفس و آن عقل می‌باشد، و عقل در هیچ مکانی نیست، در این‌صورت نفس هم در مکانی نخواهد بود، پس اگر در مکانی نباشد، ناگزیر بالا و پائین و همه‌جا است، بدون اینکه تقسیم پذیرد و با تجزیه و بخش پذیری ـ کُل ـ تجزیه پذیرد، در این‌صورت نفس، در هر مکانی هست و در مکان نیست؛ پایان سخنش.

گویم: سزاوار است که دانسته شود: صورت نبات وقتی از ریشه کنده شود و یا بخشکد، نخست راه صور مقداری بدون هیولا را پیش می‌گیرد و از آنجا به عالم عقلی ـ چنانکه معلم گفت ـ منتهی می‌گردد، و چون بدان عالم صوری منتهی گشت یا از درختهای بهشت می‌گردد، اگر دارای مزه نیکو مانند شیرینی و امثال آن و بوی خوش باشد، و یا از درختهای جهنم می‌گردد، اگر بدمزه و تلخ و بدبو باشد، مانند درخت زقوم که خوراک بزهکاران است، و ریشه‌های این درختان به: سدرة‌المنتهی عندها جنة المأوی اذیغشی‌السدرة مایغشی، یعنی: درخت سدرة‌المنتهی که بهشت جایگاه نزد آن است، آنگاه که می‌پوشانید سدره را آنچه که می‌پوشانید (۱۴ ـ ۱۶ ـ نجم) منتهی می‌شود چنانکه تمام نفوس نخست به نفس کلی که فوقش عقل کلی است منتهی می‌گردند و آن (عقل کلی) جایگاه نفوس کلی است، چنانکه آن یک (نفس کلی) نهایت نفوس جزئی می‌باشد.

فیلسوف بزرگ گوید: هیچ صورت طبیعی در آن عالم نیست مگر آنکه آنجا به نوعی برتر و بالاتر می‌باشد، زیرا آنها در اینجا تعلق به هیولا دارند و آنجا بدون هیولا هستند، و هر صورت طبیعی در اینجا، صنم صورتی است که آنجا است و شبیه بدان است، بنابراین آنجا آسمان و زمین و هوا وآتش و آب است، و چون این صورتها در آنجا هست، ناگزیر در آنجا نبات هم خواهد بود.

اگر کسی گوید: اگر در عالم اعلا نبات است، در آنجا چگونه می‌باشد؟ و اگر آنجا آتش و خاک است، این دو در آنجا چگونه‌اند؟ زیرا خالی از این نیست که آن‌دو یا دو زنده‌اند و یا دو مُرده، اگر دو مُرده‌اند ـ مانند مرده‌ای که در اینجا است ـ در آنجا بدان دو

نیازی نیست، و اگر دو زنده‌اند، آنجا دو زنده چگونه می‌باشد؟

گوییم: اما نبات: می‌توانیم بگوییم: در آنجا زنده است، چون در اینجا هم زنده است، زیرا در نبات کلمه‌ای است که فاعل و محمول بر حیات است، اگرچه کلمه نبات هیولانی هم حیات است، بنابراین آن را ناگزیر نفسی هم هست، پس سزاوار است این کلمه در نباتی که در عالم اعلا است و نبات نخستین است باشد، جز آنکه در آن به نوعی اعلا و برتر می‌باشد؛ پایان سخنش.

از سخن وی در این موضع و در مواضع دیگر چنین بر می‌آید که این نبات طبیعی را دو صورت دیگر می باشد: یکی از آن‌دو در عالم نفوس ـ یعنی صور محسوس بدون مادّه ـ موجود است و مراد از دیگری، نبات اوّل است؛ و به‌زودی از بیانش چیزی نقل خواهیم کرد که دلالت بر این دارد این آب و خاک و غیر اینها از صور طبیعی، کلمات نفسانی می‌باشند؛ پس محقق و ثابت شد که صور این اجسامِ مردهٔ در اینجا و در گور گذارده شدهٔ مقبرهٔ هیولا را، برانگیختن و حشری در عالم، و بازگشت و عودی به نشأهٔ دوم، و از آن به بازگشتگاه نفوس می‌باشد؛ و ما به‌زودی این مطلب را توضیح بیشتری خواهیم داد.

دعوی (قضیّه) پنجم
در حشر جماد و عناصر

ای دوستی که متمایل به ادراک این علوم مشکل و آشکار شدن پنهانی‌هایی هستی که ذهن بیشتر از حکمای بزرگ از درک آن کوتاهی دارد، چه رسد به دیگر ناظران (در این علوم) تا چه باشد حال پائین‌تر از آنان از گرفتاران به بند وهم! باید در ذهنت قواعد وجودی را که ما در این کتابی که روشنی چشم خردمندان و دانشوران است بسیار بیان داشتیم، حاضر داشته باشی و نخست متذکر گردی که وجود در ذات خود یک حقیقت بسیط است و اختلافی در آن جز به‌واسطهٔ تقدم و تأخر و کمال و نقص نمی‌باشد، و آن (حقیقت بسیط) با صفات کمالیش که عین ذاتش می‌باشد ـ از علم و قدرت و اراده و غیر اینها ـ در هر چیزی به‌حسب آن چیز موجود است، پس آنها در ذات احدیت الهی، از آمیزش با عدم و نارسایی ـ از تمام وجوه ـ مبرا و مقدس‌اند، و همین‌طور در

دومی‌های عقلی و مقامات قدسی و سرادقات کبریائی ـ به‌جهت جبران نقایص معلول بودنشان به‌واسطهٔ رسیدنشان به تمام عِلّی و کمال وجوبیشان ـ بنابراین در آنها شائبه و احتمال نارسایی امکانی و یا فقر نقصانی در نفس‌الامر و واقع، باقی نخواهد ماند، زیرا آنها به‌سبب کمال قیّومی و تسلط و غلبهٔ اشراقی جبران شده‌اند، لذا بدانها «کلمات تامّات» گفته می‌شود.

پس از مراتب آنان مراتب موجودات ناقصی است که با اَعدام خارجی آمیزش دارند و سزاوار است که به «ماسِوی الله» نامیده شوند و هیچ چیزی از آنها ـ مادام که کونشان تجددی است ـ خالی از نقص وجودی و عدم زمانی نمی‌باشد، و آخرین درجات وجودی از جهت نقص و نارسایی، اجسام طبیعی‌اند، و آنها با اینکه از حیث نصیبشان از وجود، عین علم و قدرت و حیاتند، ولی چون در گسترهٔ مکان و جهات مادّی پخش و پراکنده‌اند و اجزایشان در امتدادات زمانی از هم دورافتاده و با اَعدام دست در گردن شده و آمیزش با ظلمات پیدا کرده‌اند، از نفسشان بدون حضور غایب شدند و ذاتشان را بدون شعور فراموش نمودند و در دریای هیولا غرقه گشتند و توان یادآوردن را به‌سبب فقدان جمعیت حضوری از آن ـ در تفرقه این کون مادّی ـ ندارند، این به‌جهت غیبتشان از ذاتشان و جدا شدنشان از محل اصلی و مقام جمعی و موطن نوریشان می‌باشد، ولی با این همه، به‌سبب کونشان به وجود ضعیف و نور اندکشان از حقیقت وجود و سنخ نور، این قابلیت را دارند که از عنایت الهی و امداد فیضش، نوعی از حیات و بخشی از نور را بپذیرند تا از غلبه و تسلط عدم چیرگی ظلمات رهایی یابند و به عدم صِرف و هلاکت محض ملحق نشده و از بند ظلمات پراکنده و حجابهای پوشاننده و گورهای پوساننده آزاد گردند.

بنابراین نخستین جامهٔ صورتی که رحمت ازلی بر آنها (موجودات) می‌پوشاند، صورتی است که آنها را از تفرّق و پراکندگی و سیلان نگه می‌دارد و ترکیب آنها را از مخالفِ تباه کنند حفظ کرده و آنچه آنها را تقویت می‌نماید و آنچه از خارج کمکشان می‌کند ـ عوض آنچه از آنها به‌سبب تحلیل کم می‌شود ـ برایشان جلب می‌کند، و نیز آنها را بدانچه در بزرگ شدن و ستبر شدنشان فزونی می‌دهد و کمال شخصیشان بدانها تمامی می‌یابد و برای بقایشان به‌واسطهٔ تولید امثال خود ادامه می‌یابند، استکمال

می‌بخشد؛ سپس عنایت الهی پس از این امدادِ بر مواد به هدایت صورشان به راه قرب و اتحاد، با از پی هم آمدن استعداد ـ یکی پس از دیگری ـ توجه کرده تا آنکه به عالم معاد و بازگشتگاه و رتبهٔ عقل مستفاد بازگردند؛ این یک **اصل** است.

حال در آنچه پیش از این بدان اشاره کردیم یادآر و اندیشه کن که: تمام اجسام قابل حیاتِ برتر و کمالی بالاتر از آنچه درشان ساری است می‌باشند، ولی برای بعضیشان مانع از قبول، تسفّل و فرود آمدن در منزل تفرقه و تضاد، و تقیّد به هویّت جزئی است که با آنچه مقابلش می‌باشد تضاد دارد، لذا آن را فاسد و تباه ساخته و به‌سبب تضادی که بین آن‌دو (مقابل) واقع است، وجودش را تباه می‌سازد، پس هرچه که در آنها قوهٔ این وجودِ محکمِ در نزول و تسفّل به منزل تباهی و دشمنی ضعیف گردد، مادّه برای صورتی که از جهت منزلت و مقام، برتر و از حیث تفرقه و انقسام کمتر و از ناحیهٔ جمعیت و اتحاد بیشتر است، آماده می‌گردد، بنابراین این عناصر به‌واسطهٔ نهایت تسفّل و تفرقه‌شان و دوریشان از عالم وحدت ـ از جهت تضاد و شدتِ کیفیاتِ متضاد و صور متفاسدشان ـ از قبول حیات نفسانی و عقلی سرکشی دارند، و هرچه شدت کیفیات آنها شکسته شود و وجودات خاصشان تأکد و استواری یابد و قوهٔ تضادشان به‌سبب ضعف و سستی منهدم گردد، شکلی دیگر از وجود و نوع دیگری از صورتِ کمالیِ برتر و بسیط تر را می‌پذیرند، گویی که آنها از جهت اعتدال و برابریشان، متوسط بین کُل‌اند و خالی از آنها، به‌وجهی که جامع آنها ـ به‌گونه‌ای هرچه لطیف‌تر و بدون تفاسد و تضاد ـ می‌باشند؛ و هرچه بیرون رفتن از هویات اطراف متضاد ـ به‌واسطه شکسته شدن و کاستی یافتن در آنها ـ بیشتر شود، شایستگی حیات برتر را یافته و صورت بسیط تر و جامع‌تری را نایل می‌گردند، و همین‌طور در استکمال درجه درجه پیش می‌روند و از فرودگاه کاستی بَر می‌شوند تا آنکه صورتشان به‌صورت نفس تبدیل یافته و متحد با عقل فعال که نوری از جانب خداوند متعال و مِثال ارجمند وی و کلمهٔ اتم و اسم اعظم است می‌گردند؛ این نیز یک **اصل** است[1].

۱. تفاوتی بین این اصل و اصل اول نیست، مگر از حیث مانع، زیرا مانع در اوّلی دوری مکانی و درازی زمانی و تاریکی هیولانی بود و در دومی تضاد و تفاسد، وگرنه از حیث قائد و مقرِّب، در اولی نفس وجود است، چنانکه گفت: وجودشان از حقیقت وجود و سنخ نور است و در دومی، عدالت و تسویهٔ مزاجی می‌باشد. **«سبزواری»**

سپس در ذهنت حاضرآر و اندیشه کن که: صورت کمالی صورتی است که در آن تمام صوری که پائین‌تر از وی (در مرتبه و کمال)اند، به‌گونه‌ای لطیف و برتر و بسیط تر پدید آیند، و صورت ناقص، امکان وجودش جز به‌واسطهٔ صورت دیگری که متمِّم آن و محیط بدان و حافظش و خارج‌کننده‌اش از قوه به فعل و از نقص به کمال است نمی‌باشد، و اگر آن نباشد، این ناقصِ نا تمام را وجودی نخواهد بود، زیرا ناقص، به ذات خودش جز به‌واسطهٔ کامل قیام پیدا نمی‌کند و قوه و امکان جز به‌واسطهٔ فعل و وجوب تحقق نمی‌یابند، بنابراین کمال، پیوسته پیش از نقص است و ـ وجوب ـ قبل از امکان و ـ وجود ـ پیش از عدم و ـ بالفعل ـ قبل از بالقوه و ـ تعیّن ـ، پیش از ابهام؛ آنچه که مردمان را در غلط و اشتباه می‌اندازد، چیزهایی است که در این عالم به‌حسب زمان، از تقدم اَعدام و امکانات و استعدادات مشاهده می‌کنند که بر مقابلات آنها نسبت داده می‌شود، مانند دانه بر میوه و نطفه بر حیوان، و نمی‌دانند که پیشی داشتن به زمان، از اسباب ذاتی برای متأخر معلول نیست، بلکه از امور زمینه‌ساز برای مادّه است، و ندانستند که این اَعدام و قوا و امکانات را ناگزیر از امری صوریِ وجودی است که آنها بدو (معلول) تعلق داشته و قائم به ذات وی‌اند.

حال چون این اصول و مبانی تحقق یافت، ثابت و روشن گشت که هر صورتی از این صور عنصری و جمادی را ناگزیر از صورت کمالی دیگری (مُثل معلقه) است که بدان اتصال و نزدیکی داشته و در باطنش قائم باشد و از حواس ما پنهان، آن‌صورت به‌عینه عقل فعال بدون واسطه نیست ـ چنانکه مشائیان قائل‌اند ـ و نیز عقول دیگری، یعنی عَرْضی ـ از ارباب انواع بدون وسایط چنانکه اشراقیان قائل‌اند ـ نیست [1]، چون پیش از این گفته آمد که پائینی از بالائی جز به توسطی که با دو طرف مناسبت داشته و از هر دو دوری نداشته باشد، صادر نمی‌گردد، وگرنه نیاز به متوسط دیگری بین این متوسط و هریک از دو طرف واقع می‌شد و همین‌طور تا آنکه در ارتباط منتهی به درگذشتن از حد و نوعی از اتصال معنوی در وجود، بین مقوِّم و آنچه بدان تقوّم دارد شود.

۱ـ یعنی قول به وجود آن در نزد مشائیان، نه اینکه قائل به اتصال بدان باشند، و همین‌طور قول به عقول عرضی اشراقیان، نه اینکه بدون توسط صور نفسی بدان دو اتصال دارد. آنجا که گفته‌اند: ناگزیر از رابط بین آن‌دو می‌باشد. «سبزواری»

پس برای هریک از این صور طبیعی، صورتی غیبی و پنهان است که این (صورت) شاهد (شهادت) آن است و دومیِ این، اوّلیش است و آخرت این دنیای آن می‌باشد، جز آنکه منازل آخرت مانند منازل دنیا در شرافت و دنائت و بلندی و پستی متفاوت‌اند، و بازگشت خلایق در آخرت برحسب مراتبشان در دنیا است، لذا اشرف به اشرف بازمی‌گردد و پست به پست، و چون صورت چیزی در این عالم از پستی به شرف و از نقص به کمال انتقال پیدا کرد ـ چنانکه صورت جماد به‌صورت نبات و یا صورت نبات به‌صورت حیوان انتقال پیدا می‌کند ـ در بازگشتشان بدانچه بدان انتقال پیدا کرده بودند بازمی‌گردند، چنانکه اگر کافری مسلمان گردد و یا فاسق بی‌دینی توبه کند، بازگشتش که به بعضی از طبقات دوزخ و درهای آن بوده، از آن به بعضی از طبقات بهشت و درهای آن ـ به‌حسب مقام و حالش در دنیا ـ بازمی‌گردد.

در این‌صورت هیچ موجود طبیعی نیست جز آنکه وی را در آخرت صورتی نفسانی است، و صورت نفسانیش را نیز صورتی عقلانی در عالم دیگری فوق آن (در آخرت) می‌باشد که سرای مقربان و جایگاه علیین است، و بین موجوداتی که در هریک از دو عالم دیگراند تفاوتهای بسیاری است، زیرا همان‌گونه که بدان اشاره کردیم مانند این عالم دارای طبقات متفاوت‌اند، برترین طبقهٔ هر عالمی متصل به پائین‌ترین طبقه عالمی است که فوق آن می‌باشد ـ و بالعکس ـ و هر صورتی در عالم پائین‌تر، در عالم بالاتر هیولا می‌باشد ـ و بالعکس ـ و دانستی که هر هیولایی با صورت خودش اتحاد دارد و آن (صورت) تمام و کمال و بازگشت و معاد وی می‌باشد، بنابراین صورت حسّی چون لطیف گشت، هیولای صور نفسانی ـ که خود هیولای صور عقلانی است ـ می‌گردد، پس بقای حسّ به نفس است و بقای نفس به عقل و بقای عقل به مُبدع و حق متعال.

فیلسوف بزرک (در کتاب اثولوجیا) گوید: هیولای عقل [۱] جداً شریف است، چون بسیط عقلی است، جز آنکه انبساط عقل از آن شدیدتر است و بدان احاطه دارد، و هیولای نفس جداً شریف است، چون بسیط عقلی نفسانی است، جز آنکه انبساط نفس از آن شدیدتر است و بدان احاطه دارد و با کمک عقل در آن، آثار شگفتی را اثر

۱. مراد از هیولای عقل، موافق چیزی است که مصنف قدس سره گفته که صور مثالی است، و مراد از هیولای نفس، صور حسّی است و هیولویت این... «سبزواری»

می‌دهد، از این‌روی برتر و ارجمندتر از هیولا گردید، برای‌اینکه بدان احاطه دارد و در آن صورتهای عجیبی را صورت می‌بخشد؛ دلیل بر آن: (اینکه صور عالم عقلی عجیب است)، عالم حسّی است، زیرا هرکس آن را مشاهده می‌کند شگفتیش بیشتر می‌شود، به‌ویژه اگر بزرگی و زیبایی و شرف و حرکت متصل پیوسته‌اش را که در آن سیر می‌کند ـ چه حرکت ظاهری و چه پنهانش و چه ارواح ساکن در این عالم از حیوان و حشرات و نبات و تمام اشیاء را ـ مشاهده کند، و چون این اشیاء حسّی را در این عالم پست حسّی مشاهده کرد، به عقلش به عالم اعلای حقیقی که این عالم، مثال آن می‌باشد بَر می‌شود و دیده‌اش بر آن می‌افتد و تمام اشیائی را که در این عالم دیده بود در آنجا می‌بیند، جز آنکه آنها را در آنجا پیوسته عقلی مشاهده می‌کند که دائم متصل به فضایل و حیات پاک‌اند و با چیزی از پلیدی‌ها آمیزش نمی‌یابند؛ آنجا اشیا را مشاهده می‌کند که به‌جهت نور فایض بر آنها، از عقل و حکمت پُر و ممتلی‌اند و هریک از آنان حریص (یعنی عشق اتصال حقیقی معنوی بدو) بر ترقی به درجهٔ دیگری می‌باشد، و اینکه به نور اوّل که بر آن عالم تابیده نزدیک شوند، و آن عالم پیوسته به تمام اشیائی که هیچ‌گاه نمی‌میرند احاطه دارد و به تمام عقول و نفوس نیز احاطه دارد؛ پایان سخن شریف او، در این سخنان آنچه که مورد تأیید ما است پنهان نیست.

از شواهد عرشی که دلالت بر آن دارد این صور طبیعی را صوری نفسانی است که آنها مُعاد (بازگردنده) و باطن آن صور (طبیعی) و دیگری مُعادِ مُعاد و باطنِ باطن آنها است اینکه: هرگاه که ما چیزی خارجی را احساس کنیم، از آن چیز، صورتی ـ غیر از صورت خارجی آن ـ در قوای حساس ما که از جنس قوای حیواناتی است که تنها نفس حساس دارند واقع می‌شود، و چون این صورت در حسّ ما حاصل گشت و حسّ بدان استکمال یافت، از این صورت، صورت دیگری که از آن لطیف‌تر و برتر است حاصل می‌گردد و بدان، قوهٔ خیال ما صورت می‌گیرد؛ و ما بر اثبات تجرد قوهٔ خیال و تجرد آنچه در آن ارتسام و تمثّل می‌یابد براهینی اقامه کرده‌ایم که تمامی در این کتاب آمده است؛ و همین‌طور از صورتی که در قوهٔ خیال ما صورتِ دیگر عقلی است ـ به قوهٔ عقل (تعقل) ما ـ انتقال می‌یابد، بنابراین اگر بین محسوسِ هر طبیعت و متخیل و معقولش علاقه و همبستگی ذاتی نباشد ـ چنانکه بین حسّ و خیال و عقل

ما رابطهٔ اتحادی است ـ این‌گونه نمی‌بود، کار هم برعکس آن ـ یعنی در نزول و فرود آمدن ـ در صعود و بَرشدن می‌باشد.

زیرا وقتی ما صورتی عقلی را تعقل می‌کنیم، از آن‌صورت، حکایتی مثالی ـ مطابق آن در خیال ما ـ واقع می‌گردد، و چون وجود صورت در عالم خیال اشتداد یافت، از آن قوهٔ حسّ انفعال پذیرفته و در حضور حسّ، صورتی در خارج تمثّل می‌یابد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فتمثل لها بشراً سویا، یعنی: پس به‌صورت انسانی به خلقت تمام بر او نمودار شد (۱۷ ـ مریم) و مشاهدهٔ رسول خدا صلی‌الله علیه و آله مر صورت جبرئیل و فرشتگان را در این عالم این‌گونه است.

پس از تمام آنچه نقل و بیان کردیم ثابت و محقق گشت که هر صورت طبیعیِ در عالم شهادت را صورتی نفسانی در عالم غیب است که آن مُعاد (بازگردنده) و بازگشتگاه او است که بعد از زایل شدن مادّه و نابودیش به‌سوی او (حق متعال) محشور می‌گردد و آن هم اکنون نیز بدان (صورت) متصل است و متقوم به قوام آن و بازگردندهٔ بدان می‌باشد، ولی چون این صورت در دل ظلمات و اَعدام فرورفته و در دریای هیولا و اجسام غرقه گشته است، حشرش بدان صور نفسانی که برپادارندهٔ این صورت است برایش آشکار نمی‌باشد، ولی برای صاحبان معرفت و شهود روشن و آشکار است، زیرا وقتی این صور به‌سبب نابود شدن مادّه‌شان بیکار مانده و از پرده‌های جسمانی که مقبرهٔ آنچه در علم الهی است می‌باشند مجرد و رها شدند، صورت آنها از خفاگاه و مقابر، به آن عالم ـ عالم معرفت و کشف و یقین ـ نمایان گردیده و به‌سوی او محشور می‌گردند، چنانکه خداوند می‌فرماید: کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم، یعنی: حقا که به‌زودی خواهید دانست، این‌طور نیست به‌زودی خواهید دانست، محققاً اگر علم یقینی می‌داشتید مسلماً جهنم را می‌دیدید (۳ ـ ۶ ـ تکاثر).

بدان‌صورت دوزخی که به‌زودی در سرای آخرت نمایان و آشکار خواهد شد، به‌گونه‌ای که اهل محشر در آن هنگام آن را مشاهده خواهند کرد، به‌عینه باطن این طبیعت سفلی است که آتشش ابدان را می‌سوزاند و پوست‌ها را با گداختن و دگرگون ساختن مبدّل می‌سازد، اما آن همان‌طور که گفته شد از این حواس پنهان و پوشیده

است، ولی چون نفوس از این عالم بیرون شدند، صورت پنهان آن را آشکارا ـ با بندها و زنجیرها و کُندها و کژدمها و مارهایش ـ مشاهده خواهند کرد، لذا شهوات و لذات خود را (نفس) به‌صورت شراره‌های آتش و شعله‌هایی که قلبها را می‌سوزانند و نفس‌ها را شکنجه و عذاب می‌کنند می بینند، و خوردنی‌ها و آشامیدنیهایش را مانند زقوم و آب سوزان که گرسنگی و تشنگی نفس را فزونی می‌بخشد و زبانه کشیدن آتش و آتش گرفتن را دو چندان می‌سازد مشاهده می‌کنند.

دعوی (قضیّه) ششم

در معاد (حشر) هیولا و اجسام مادّی و اشاره به غایت (پایان کار) اشرار و اهریمنان

دانستی که موجودات را بهره‌ای از وجود و آنها را صورتی محصَّل است و تمامشان به‌حسب فطرتشان به‌سوی غایات و کمالات و اهدافی صحیح که به تمام و کمالشان رسانیده و به غایات دیگری فوق آن غایات نیز می‌رساندشان رهسپارند، تا آنکه منتهی به غایتی می‌شوند که آن را غایتی نیست، پس در اینجا بدان: بعضی از اشیا را بهره‌ای از وجود جز اینکه استعدادات و امکاناتی برای اشیاء دیگر که عبارت از صور و کمالات غیر آنها باشند نیست، و آنها مانند حرکت و هیولا و قوه و زمان می‌باشند، و همین‌طور امتداد جسمانی که شأنش انقسام و اِنعدام و اضمحلال و سیلان است، اگر نفوس و طبایعی که آنها را از جدایی و پراکندگی نگاه می‌دارد و وحدت و اتصال می‌بخشد نبود ـ زیرا جسم از آن‌روی که جسم است در نفس خود با قطع‌نظر از محصَّلات صوری نوعی از وحدت و ارتباط را می‌بخشد ـ هر جزئی از جزء دیگر درخواست پنهانی و پراکندگی را داشت، چنانکه وجود جزء دیگر اقتضای عدم و دوری آن را می‌کند، و هر چه که در ذاتش وحدت ندارد، وجود ندارد، و همین‌طور زمان که ذاتش عین سیلان و انقضا است.

بنابراین مَعاد و بازگشت این اشیا به مغاک نابودی و هلاک است و انتقالشان از این عالمی که معدن بدیها و شرور و ظلمات و اَعدام است، به آن سرایی که جایگاه قرار و جهان حیات می‌باشد امکان‌پذیر نیست، وگرنه باید «لا قرار» «قرار» باشد و «عدم» «وجود» و «تجدد» «ثبات» و «مرگ» «حیات» پس بازگشت حرکت و هیولا و زمان به

عدم و بطلان است [1]، و همین‌طور جسم دگرگون‌پذیر کائن فاسد ـ از آن حیث که خودش خودش است ـ پس همان‌طور که مبدأ چنین اشیائی امور عدمی است ـ یعنی از باب امکان و نارسایی ـ زیرا کانون هیولا امکان است و کانون حرکت، استعداد، همین‌طور معاد و بازگشتشان به زوال و بطلان است، چون غایات بر گونهٔ مبادی‌اند؛ و همان‌گونه که این را در امور جسمانی دانستی، نظایر آن را قیاس در امور نفسانی کن، برای‌اینکه غایت ترس و جهل و کودنی و امثال اینها به هلاک و بطلان است، البته اگر بسیط و غیر ممزوج به شرّ وجودی باشد، عذاب و شکنجه ندارد و اگر آمیخته با عناد و ستیز و استکبار و نفاق باشد، با عذاب شدید و کیفر دردناکی همراه است.

در مباحث علت و معلول ـ از علم کلی و فلسفهٔ اُولی ـ گفته آمد که در اینجا غایاتی وهمی است که برای دسته‌ای از مردمان، مبادی آنها غلط هایی وهمی و آرزوهایی باطل و هوس‌هایی پست را زینت داده و برایشان آراسته است، و برای هر نوعی از هوا و هوس و شهوات نکوهیده طاغوتی است که صاحبش را به غایتی جزئی در این عالم می‌رساند؛ و دانستی که این غایات جزئی و اهداف وهمی، نابود و تباه شونده‌اند، هرکس که ولی و سرورش طاغوت و گمراهیش، هوا و پیرویش باشد ـ و تمام این امور از لوازم این نشأهٔ فانی‌اند ـ هرچه این نشأه در نابودی فرورود، طاغوت و لشکریانش بیشتر مضمحل گردیده و به‌سبب آن فرورفتن، در عدم ورود یافته و به‌واسطهٔ آن، در درکات و گودالها در گردش است تا به جایگاه هلاک و بطلان و بازگشتگاه اشرار و بدان درون شود.

دنبال کردنی که در آن یاری و تأیید است مر آنچه را که حاصل کردیم و حمایت آنچه را که اصل قرار دادیم از عود و بازگشت این طبایع متجددِ نو شونده به سرای دیگری که جاودانی است

پیش از این بیان داشتیم که قوه و نیروی الهی وقوف و ایستادگی ندارد و نزد ذاتش هم، جز آنکه بر اشیاء تحت خود افاضه می‌کند ـ افاضه‌ای دائمی و پیوسته ـ وقوف

۱. این منافی آن حقیقت نیست که حشرِکل به خداوند است، زیرا به‌حسب وجود ضعیفی که دارد، حشرش به‌سوی خداوند متعال است و احکام، تابع جزء غالب‌اند. «سبزواری»

ندارد، زیرا ذاتش در شدّت و مُدّت و عِدّت[1] نسبت به هرچه که نامتناهی است نامتناهی می‌باشد، بلکه نخست بر عقل افاضه می‌کند و آن را بر مثال خودش که از مِثل و تشبیه مبرا و متعالی است ـ پیش از آنکه بر غیر او افاضه کند ـ صورت می‌بخشد، زیرا در عنایت واجبی صدور ممکن اخسّ پست، پیش از ممکن اشرف ـ چنانکه دانستی ـ جایز نیست، بلکه نخست ناگزیر از افاضهٔ اشرف است و پس از آن اشرف بعد از اشرف تا اخسّ پس از اخسّ، تا آنکه منتهی به اخسّی شود که از آن اخسّ‌تر نباشد، از این‌روی از باری تعالی نخست انیّت عقل، تامّ و کامل صدور یافت.

و چون عقل نیز پس از اوّل تعالی تامّ و کامل و از حیث عِدّت و مُدّت ـ نه شدّت ـ نامتناهی است، لذا وقوفش نزد ذاتش نیز ـ بدون اینکه از او چیزی صدور یابد که با وی مناسبت داشته و نهایت قربی را که بین افاضه‌کننده و افاضه‌شونده امکان‌پذیر است دارا باشد ـ جایز نمی‌باشد، بنابراین از نور و قوه‌اش بر نفس افاضه کرد، و همین‌طور نفس هم چون از نور و قوه و غیر اینها از فضایل و خیرات و نهایت آنچه را که امکان دارد بپذیرد پُر شد، توان وقوف بر ذاتش را ندارد، زیرا این فضایل و خیراتی که عقل بخشیده است، تشویق نفس است به تشبّه به عقل و اتصال بدو، لذا از نور و فضایلش بر آنچه تحت خودش است افاضه می‌کند، ولی به‌گونه تجدّد و نو شدن زمانی، زیرا وجودش تامّ و کامل نیست، وگرنه باید عقل باشد نه نفس ـ درحالی که نفس است ـ و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، بنابراین این عالم از نور و درخشش و زیبائی آن ـ از صورت انواع و طبایع جسمانی مانند افلاک و ستارگان و حیوانات و نبات و معادن و اسطقسات عنصری ـ پُر شد.

این صورتها هم در نهاد و سرشتشان بخشش بر آنچه تحتشان هستند می‌کنند و فعل و اثر در آنچه پائین‌تر از آنها هستند ـ به‌سبب سنت و اقتدا به روش الهی ـ می‌گذارند، ولی چون طبیعت مادّی آخرین جواهر صوری و پائین‌ترینشان است، توان بر چیزی غیر از هیولا که شأنش امکان اشیا و استعداد آنها، و جز حرکت که خروج شئی ممکن است از قوه به فعل ندارد، لذا شأن هیولا و حرکت، حدوث و نابودی و گرفتن و رها کردن و تجدد و انقضا و شروع و انتها می‌باشد، از این‌روی این عالم به‌زودی خراب و

۱. این اصطلاحات را در پانویس‌ها بارها توضیح داده‌ایم. «م»

ویران خواهد شد و تمام آنچه در زمین است زایل خواهد گشت و به عدم و فنا بازمی‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، یعنی: هرچه روی زمین است فانی شونده است و ذات پروردگارت ماندنی است که صاحب جلال و ارجمندی می‌باشد (۲۶ و ۲۷ ـ رحمن) بنابراین طبیعت به نفس بازمی‌گردد و نفس به عقل برمی‌گردد و عقل به یگانهٔ چیره بازگشت دارد، چنانکه خداوند خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد: لمن الملک الیوم لله الواحد القهار، یعنی: امروز پادشاهی کراست؟ از آن یگانهٔ چیره (۱۶ ـ غافر) و فرمود: و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاءالله ثم نفخ فیه اخری فاذا هم قیام ینظرون، یعنی: در صور دمیده می‌شود و هر که در آسمانها و زمین هست ـ جز آنکه خدا خواهد ـ بمیرد، آنگاه دم دیگر در آن دمیده شود، آن‌وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ ـ زمر).

و چون این اشیاء به قرارگاه اصلیشان ـ پس از خروجشان از عالم حرکات و استحالات و شرور و رنج‌ها به‌سبب مرگ و تباهی اجسام و وحشت و مرگ نفوس ـ بازگشتند، رحمت الهی باردیگر به حیاتی که مرگ در آن نیست و بقایی که انقطاع‌پذیر نیست توجه می‌نماید، لذا فرمود: ثم نفخ فیه اخری فاذاهم قیام ینظرون، یعنی: آنگاه دم دیگر در آن دمیده شود، آن‌وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ ـ زمر) و فرمود: و اشرقت الارض بنور ربها، یعنی: زمین به نور پروردگارش روشن گردد (۶۹ ـ زمر) و این زمین اخروی عبارت از صورت نفسانی (مثالی) است که دارای حیات و قبول اشراقات عقلی که از او تعالی افاضه می‌گردد، می‌باشد، و امکان دارد مراد از آن، همین زمین پس از قبض و گرفتنش باشد، زیرا وقتی این زمین به دست خازنان و فرشتگان گیرنده قبض شد، صورتی نفسانی می‌گردد که قابلیت قبض دست خداوند رحمان را پیدا می‌کند، چنانکه می‌فرماید: والارض جمیعاً قبضته یوم‌القیامة و السموات مطویات بیمینه، یعنی: روز رستاخیز زمین یکسره در قبضهٔ او است و آسمانها به‌دست قدرت وی به هم درنوردیده است (۶۷ ـ زمر).

فرق بین قبض و درنوردیدن آنکه قبض، درخواست این را دارد که مقبوض (گرفته و قبض شده) را وجودی در دست قبض کننده باشد که از وجودش که در این مرتبه است

اشرف و برتر باشد، مانند مادّهٔ غذا ـ وقتی که قوه غاذیه آن را جذب کرد و گرفت ـ صورتش به‌صورتی که شبیه صورت غذا خورنده است تبدیل می‌شود و آن اشرف و برتر است؛ اما درنوردیدن درخواست آن را دارد که درنوردیده شده را وجود و انانیّتی باقی نماند، بنابراین قبض زمین اشاره است به تبدیل صورت طبیعیش به‌صورتی نفسانی و اخروی، چنانکه خداوند می‌فرماید: یوم تبدل الارض غیر الارض، یعنی: روزی که زمین به زمینی جز این مبدل شود (۴۸ ـ ابراهیم) و درنوردیدن آسمان اشاره است به فنای آنها به نفس خودشان از نفسشان و اتحادشان با عقل، و آن مراد از یمین (دست قدرت) الهی می‌باشد، و عقل صِرف را دانستی که از نفس خود فانی و به حق متعال باقی است.

بدان تمام آنچه که در عالم آخرت است صورت ادراکی می‌باشد و آنها را موضوع و یا مادّه نیست، حیاتشان مانند هیولاهای این عالم و موضوعاتشان که در ذاتشان حیاتی ـ جز عرضی ـ ندارند و از غیرشان بر آنها وارد می‌شود، نمی‌باشد، و پائین‌ترین موجودات آن عالم که زمین آخرت است، صورتی است که دارای حیات می‌باشد، و آن از آسمان این عالم برتر است، چنانکه در حدیث آمده: ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمان، یعنی: زمین بهشت کرسی است و طاق آن عرش الهی؛ و همین‌طور آب و هوا و آتش و درخت و کوه و بناها و خانه‌ها، تمامشان موجود به وجود صوریِ نفسانی، بدون مادّه و حرکت و قوهٔ استعدادی می‌باشند، و چون حال موجودات پست زمینی آن عالم چنین است، گمانت به حال موجودات شریف آسمانی آن چگونه خواهد بود؟ خلاصه آنکه هرچه در این عالم است آن را صورتی در آخرت می‌باشد، و تفاوت بین آسمان و زمین و حیوانات ودرختان و سنگها و آبهای آن عالم و غیر اینها که گفتیم بر نسبت این تفاوت است، چون آنها بواطن و نهانهای این اموراند، بنابراین تفاوت در آنها شدیدتر و بیشتر است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و للاخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا، یعنی: مرتبتهای آخرت بهتر و برتری آن بیشتر است (۲۱ ـ اسراء) و همگان حیوان، به حیات ذاتی‌اند.

پس روشن و آشکار گشت که این صور هیولانی، از عناصر و غیر عناصر را صوری اخروی است که آنجا به حواسی که نه می‌پوسند و نه فانی می‌شوند و نه تجزیه

می‌پذیرند مشاهده می‌شوند، زیرا تمام آنها در موضوع نفس‌اند، گویی که یک قوه‌اند، با اینکه از حیث مدرکات مخالف یکدیگر و از جهت صور فراوانند، و این از شگفتی‌هایی است که درکش اختصاص به صاحبان بینش دارد، و آنها باطن این صور دنیوی‌اند که به‌زودی، پس از پوسیده شدن و انقطاع وجودشان از این عالم، بدانها بازگردیده و بدانها محشور می‌شوند و در آنجا به حیات نفسانیشان زنده خواهند بود، زیرا پیش از این گفته آمد که هیچ صورت طبیعی نیست جز آنکه وی را نفس و عقلی است.

فیلسوف بزرگ ـ معلم مشائیان ـ در میمر هشتم از کتابش (اثولوجیا) گوید: صفت آتش هم مانند صفت زمین (خاک) است، زیرا آتش، کلمه‌ای [۱] است در هیولا و همین‌طور دیگر اشیائی که بدان شبیه‌اند، و آتش از جانب خودش بدون فاعل نمی‌باشد و از به هم سائیدن اجسام هم ـ چنانکه پنداشته شده ـ نمی‌باشد، هیولا هم آتش بالقوه نیست و صورت آتش را حادث نمی‌کند، ولی در هیولا کلمه‌ای فعال است که صورت آتش و صورت دیگر اشیاء را پدید می‌آورد، و هیولا برای چنین فعلی قابل است، و کلمه‌ای که در آن است عبارت از نفس کلی است که قدرت دارد در آن، صورت آتش و دیگر صور آسمانی را صورت بخشد، و این نفس، حیات آتش و کلمهٔ در آن است، و هر دو ـ یعنی حیات و کلمه ـ یک چیزاند [۲]، از این‌روی افلاطون گفته: در هر جرمی از اجرام بسیط، نفسی است که آن فاعل این آتشی که در تحت حس واقع است می‌باشد.

اگر این چنین باشد گوییم: چیزی که در اینجا آتش را پدید می‌آورد، نوعی حیات آتشی است و آن آتش حقیقی می‌باشد، بنابراین آتشی که در عالم اعلا فوق این آتش است، آن سزاوارتر است که آتش باشد، پس اگر آتش حقیقی باشد، ناگزیر حیات است، پس حیاتش برتر از حیات این آتش است، چون این آتش، صنم آن آتش است.

پس روشن گشت، آتشی که در عالم بالا است زنده است و این حیات، حیاتی است که عهده‌دار و قیّم بر این آتش است، همین‌طور آب و هوا نیز در آنجا قوی‌تراند، زیرا

۱. و آن صورت مثالی است که به اِزاء صورت طبیعی می‌باشد. «سبزواری»
۲. این شاهد بر آن چیزی است که مصنف قدس سره گفته: حیات این صور ذاتی است. «سبزواری»

آن‌دو در آنجا زنده‌اند، چنانکه در این عالم زنده‌اند، جز آنکه در آن عالم حیات بیشتری دارند، زیرا آن حیات، حیاتی است که بر این دو که اینجا هستند حیات افاضه می‌کند؛ پایان سخنش.

در میمر دهم گوید: این زمین (خاک) را نوعی حیات و کلمه‌ای فاعل است، دلیل بر آن صورتهای مختلف آن می‌باشد، زیرا آن (کلمه) در آنها رشد می‌کند و گیاه‌ها و معادن را می‌رویاند، چون این‌ها نبات زمینی‌اند، و اینها در آنها (صور) به‌واسطهٔ کلمه دارای نفسی است که در آنها است، و آن چیزی است که در داخل زمین، این صور را صورت می‌بخشد، و این کلمه صورت زمینی است که در باطنش فعل انجام می‌دهد، چنانکه طبیعت در باطن درخت فعل انجام می‌دهد، پس کلمه فاعل در باطن زمین که شبیه به طبیعت درخت است، همان ذات نفس است، چون آن امکان ندارد که مُرده باشد و این افعال شگفت انگیز بزرگ را در زمین انجام دهد، پس اگر این زمینی که صنم است زنده می‌باشد سزاوار است آن زمین عقلی هم زنده باشد و آن زمین اول باشد و این زمین دوم ـ به‌واسطهٔ شباهتی که بدان دارد ـ پایان سخنش.

شیخ محیی‌الدین اعرابی در باب سیصد و هفده از کتابش که به نام فتوحات مکی نامیده می‌شود گوید: بدانکه حیات در تمام اجسام دو حیات است: حیاتی عرَضی از سببی، و آن حیاتی است که ما آن را به ارواح نسبت می‌دهیم؛ و حیات دیگری است که برای تمام اجسام ذاتی می‌باشد، مانند حیات ارواح برای ارواح، جز آنکه حیات ارواح را اثری در اجسام، به‌واسطهٔ پخش نورشان در آنها و ظهور قواشان ظاهر می‌گردد، و حیاتِ اجسامِ ذاتی این‌گونه نیست، زیرا اجسام، مدبَّر آفریده نشده‌اند، پس به‌سبب حیات ذاتیشان پروردگارشان را پیوسته تسبیح می‌گویند، چون صفتِ ذاتیشان است، خواه ارواح در آنها باشند و یا اینکه نباشند، و ارواحشان در آنها هیأت دیگری می‌بخشد که به وجودشان در تسبیح عرَضی‌اند، و چون روح از آنها جدا شد، آن ذِکر و تسبیح خاص هم از آنها جدا می‌شود، لذا مکاشف، حیاتی را که در تمام اجسام است ادراک می‌نماید، و چون بر جسمی امری اتفاق افتد که آن را از نظام خودش خارج سازد، مانند شکسته شدن ظرف و یا سنگ، آن مانند قطع دست و یا پای انسان است که از آن عضو، حیات روحی که آن را تدبیر و اداره می‌کند زایل می‌شود و حیات ذاتیش

باقی می‌ماند، زیرا هر صورتی را در این عالم روحی مدبِّر و حیاتی ذاتی است که روح با زایل شدن آن صورت ـ مانند کشته شدن ـ زایل می‌گردد و صورت هم با زایل شدن روحِ صورت زایل می‌شود، مانند مرده‌ای که در جایش مُرده، و حیات ذاتی که هر جوهری داراست، زایل شونده نیست؛ پایان سخن او.

گویم: لازم است دانسته شود که کشف و برهان دو شاهد و گواهند بر اینکه جسمی که حیاتش ذاتی است، این جسمی که مادّهٔ دگرگون‌پذیر کائن فاسد که ذاتاً لحظه به لحظه تبدیل می‌یابد نیست، و ما این مطلب را با براهین قطعی و دلایل نقلی شرعی روشن کرده‌ایم، و به اتفاق‌نظر بزرگان فلاسفه و پیشوایان حکمت ثابت کردیم این اجسامی که در مکانهای این عالم‌اند، از آسمان و زمین و آنچه بین آن‌دو است، تمامی حادث و نابود شونده و از جهت کون و وجود، متجدد و کائن و فاسداند و در دو لحظه باقی نمی‌مانند، و هرچه که چنین باشد چگونه حیاتش ـ یعنی حیات و تسبیح و نطق ـ ذاتی می‌باشد؟ بلکه جسمی که حیاتش ذاتی است، آن جسم دیگرِ اخروی است که وجودش ادراکی است و نیازمند به مادّه و موضوع نبوده و محتاج به مدبِّری روحانی که اداره‌اش کند و نفسی که بدو تعلق گیرد و از قوه به فعلیت خارجش نماید و حیاتش بخشد نمی‌باشد، چون آن عین حیات و عین نفس است، بنابراین محتاج به نفس دیگری نیست.

و بارها گفتیم که آن جسم، جسمی ادراکی و صورتی ادراکی است، و هر صورت ادراکی، وجودش در نفس خودش عین مُدرَکیّتش بالفعل می‌باشد، پس محتاج به چیزی که آن را مدرَکِ بالفعل ـ پس از آنکه مدرَک بالقوه بود ـ قرار دهد نمی‌باشد، مانند دیگر صور مادّی که محسوس و معقول نمی‌گردند، مگر به‌سبب تجرید کردن مجرّد کننده‌ای که آنها را مجرد سازد و از مادّه منتزَع و جدا سازد تا آنکه محسوس و یا معقول گردند، و پیش از این دانستی که هر صورت محسوس و یا معقولی، با جوهر حاسّ و یا عاقل متحد است، در این‌صورت اجسام ادراکی که صور محسوسِ بالذات‌اند، حیاتشان ذاتی نفسانی است، نه مانند این اجسام مادّی کاین فاسد، پس آنچه این شیخ (محیی‌الدین) بیان داشته، به ظاهرش درست نمی‌باشد، و اینکه خداوند فرموده: و ان من شئی الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست جز آنکه بستایش او تسبیح‌گو

است (۴۴ ـ اسراء) و غیر این از آیات، دلالت بر این دارد که تمام اجسام دارای حیات و نطق‌اند، خواه به‌حسب جسمیتشان و یا بدانچه از روح و یا فرشته که به آنها اتصال می‌یابد، و دلالت بر این ندارد که آنها از حیث جسمیت و مادّیتشان ـ با قطع‌نظر از ارواح و صور تدبیر کنندشان ـ ناطق و تسبیح گویند [1].

و دانستی هر جسمی را صورتی نفسانی و مدبِّری عقلی است که به واسطهٔ آن‌دو، دارای حیات و نطق می‌باشد، نه از حیث جسمیّت مُرده‌اش که از جهت ذات مظلم و تاریک است و آمیختهٔ با اَعدام و زایل شونده و غیر باقی ـ مگر در یک‌لحظه و آن ـ.

ولی در اینجا نکته باریک دیگری است که امکان دارد سخن بدان، تمامی یافته و تصحیح [2] شود و آن اینکه: مکشوف در نزد بینش و معلوم به برهان این است که در باطن این اجسام کاین ظلمانی، جسمی شعاعی است که در آنها مانند سریان نور در

۱. بلکه دلالت دارد، زیرا وجود هر کجا که باشد، حیات و علم و ادراک و اراده است، چنانکه مصنف قدس‌سره بارها بدین امر تصریح دارد: و هو معکم اینما کنتم.

گویم: به جان خود سوگند، آنچه را شیخ بیان داشته، تحقیق بالغی است و شایسته است که با طلا نوشته شود نه با مرکب، حاصلش اینکه: حیات گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن مبدأ درک و فعل است، چنانکه گفته می‌شود: حیّ، عبارت از درّاک فعال است، و این چیزی است که به ارواح نسبتش می‌دهند، و آن برای ارواح ذاتی است و برای اجسام عَرَضی؛ گاهی هم اطلاق می‌شود و مراد از آن وجود حقیقی بسیط مبسوط می‌باشد، و شاهد تو را همین بس که وجود منبسط را حیات ساری در هر چیزی نامیده‌اند، و مصنف قدس‌سره این را بارها و بارها بیان داشته است؛ حیات به این معنی همان است که شیخ عربی آن را ذاتی اجسام موجود قرار داده است، این هم همان‌گونه است، زیرا جسم موجود است و وجود حیات است و در هریک به‌حسب خودش می‌باشد، و آنچه بزرگان فلاسفه بر آن اتفاق‌نظر دارند که اجسام، مندرس و هالک و یا مرده و یا غاسق‌اند، این اتفاق‌نظر به اعتبار حیات به معنی اوّل است، چون آن (حیات) عرَضی است و بر آنها از جانب ارواح وارد شده و دارای دو حیات و دو ذکر و تسبیح گردیده‌اند ـ چنانکه شیخ گفته ـ شگفت از مصنف قدس‌سره که در همین کتاب و در غیر این ندا می‌دهد که حیات و علم و اراده و عشق و امثال اینها، توابع وجود و بلکه از جهت مصداق و هویت عین وجوداند، و آنها مانند وجود، در هر یک به‌حسب آن می‌باشند، و در اینجا شیخ را تکذیب کرده، بلکه درواقع خود را تکذیب کرده است.

بلکه نفوس نزد مصنف قدس‌سره و نزد بعضی از محققان، جز وجود نمی‌باشد و آنچه را نیز شیخ حیات قرار داده ـ از صور طبیعی در سنگها و صور صناعی در ظروف ـ آنها نیز به‌معنی وجوداند، جز آنکه به‌سبب زایل شدنشان عرَضی می‌باشند؛ و آنجا که گفته: اجسام ذاکرند و تسبیح حق می‌کنند، این را مصنف قدس‌سره در اوایل امور عامه تحقیق و ثابت کرده است، و باتوجه به اسقاط اضافات، تسبیح آنها در تسبیح او درنوردیده شده است، چنانکه می‌فرماید: و ان من شئ الا یسبح بحمده، یعنی به‌سبب تسبیحش مر ذاتش را. «سبزواری»

۲. این توجیه سخن است به‌گونه‌ای که صاحبش نمی‌پسندد، زیرا حیات در این‌صورت برای این اجسام کاین عرَضی می‌باشد، درحالی که شیخ تصریح دارد که حیات برای آنها ذاتی است. «سبزواری»

بلور ساری می‌باشد و آنها به‌توسط آن جسم (شعاعی) حیات را می‌پذیرند و در نفوس و ارواح تصرف می‌کنند، و مراد از این جسم نورانی آن چیزی که پزشکان روح حیوانی می‌نامند نیست که در حیوان گوشتی از خون قلب و کبد برانگیخته می‌شود و به‌واسطهٔ رگهای شریانی در بدن ساری می‌گردد، زیرا آن مرکب است و جسمی را که ما درباره‌اش سخن می‌گوییم بسیط است، آن ظلمانی مادّی است و این نورانی است و ذاتش مجرد، آن اختصاص به بعضی از اجسام دارد و حیات را از خارج می‌پذیرد، برعکس این که در تمام اجسام ساری است و به حیات ذاتی زنده است، زیرا وجودش وجود ادراکی است که عین نفس درّاک بالفعل می‌باشد.

۱۴

فصل

در معنی قیامت و رستاخیز، خداوند می‌فرماید: یسئلونک عن الساعة ایّان مرساها فیم انت من ذکراها الی ربک منتهاها، یعنی: تو را از رستاخیز می‌پرسند که کی برپا می‌شود؟ تو از آن چه می‌دانی؟ علم آن با پروردگار تو است (۴۰ ـ ۴۴ ـ نازعات)

گفته‌اند از آن‌جهت قیامت ساعت نامیده شده که نفوس به‌سوی آن می‌شتابند، نه به قطع مسافتهای مکانی، بلکه به‌سبب قطع دم‌زدنهای زمانی به حرکت جوهری ذاتی و توجه غریزی به‌سوی خدا و ملکوتش ـ چنانکه در ضرورت مرگ این مطلب رابیان داشتیم ـ پس هرکس مُرد، قیامتش بدو رسیده و رستاخیزش برپا شده است، آن ساعت قیامت صُغراست و قیامت کُبرا را که نسبت به ساعات دَم‌ها مانند روز است به ساعات و یا سال نسبت به روزها بر آن قیاس کن.

بدان صاحبان معرفت و یقین شک و شبهه‌ای در رستاخیز ندارند و می‌دانند که «حق» است و منتظر قیام آن نمی‌شوند ـ مانند انتظار اهل حجاب و غفلت که در وقوعش به شک‌اند و آن را بعید می‌شمارند و از وقتش می‌پرسند و می‌گویند: متی هذا الوعد ان کنتم صادقین، یعنی: اگر راست می‌گویید این وعده چه وقت است؟ (۴۸ ـ یونس) ـ ولی صاحبان یقین آمادهٔ رسیدن بدان هستند و آن را مشاهده می‌کنند، گویی

که برایشان برپا شده و بدیشان واقع شده و نزدیک به آنها است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ما یدریک لعل الساعة قریب یستعجل بها الذین لا یؤمنون بها و الذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق، الا ان الذین یمارون فی الساعة لفی ضلال بعید، یعنی: تو چه دانی شاید رستاخیز نزدیک باشد، کسانی که رستاخیز را به شتاب می‌خواهند وقوع آن را باور ندارند و کسانی که ایمان دارند از آن هراسانند و دانند که رستاخیز «حق» است، بدانید آنها که دربارهٔ رستاخیز مجادله می‌کنند در گمراهی دوری‌اند (۱۷ و ۱۸ـ شوری) و فرمود: ان الساعة لاتیة لا ریب فیها و لکن اکثر الناس لا یؤمنون، یعنی: رستاخیز آمدنی است و هیچ شکی در آن نیست ولی بیشتر مردمان نمی‌دانند (۵۹ ـ غافر) و فرمود: و یقولون متی هذاالوعد ان کنتم صادقین قل لا املک لنفسی ضراً و لا نفعاً الا ماشاءالله لکل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون، یعنی: گویند: این وعده ـ اگر راست می‌گویید ـ چه وقت است؟ بگو: من اختیار زیان و سود خویش ندارم، مگر آنچه خدا خواسته باشد، هر امتی را مدتی است و چون مدتشان سر رسد، آنها را نه لحظه‌ای پس آید و نه پیش (۴۸ و ۴۹ ـ یونس)

۱۵
فصل
در معنی دمیدن در صور

خداوند می‌فرماید: و نفخ فی الصور، یعنی: در صور دمیده می‌شود (۶۸ ـ زمر) از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از «صور» پرسش شد، فرمود: قرن من نور التقمه اسرافیل، یعنی: شاخی از (جنس) نور است که آن را اسرافیل بر دهان می‌گذارد، سپس آن را به گشادی و تنگی توصیف فرمود؛ در آن اختلاف‌نظر است که آیا بالایش تنگ است و پائینش گشاد، و یا برعکس، ولی در نزد صاحب بینش هریک را وجهی است؛ «صور» با سکون «واو» است و با «فتح ـ زِبَر» هم که جمع صورت است خوانده شده، و قرائت آخری از حسن بصری نقل شده؛ خطیب‌رازی در تفسیر کبیرش در معنی «صور» سه قول را نقل کرده است:

نخست آنکه آلتی است که در آن دمیده می‌شود و از آن صدای بزرگی ظاهر

می‌شود، و آن آلت معروفی است که به فرمان پادشان در کار گرفته می‌شود و نشانه اعزام لشکر است از شهری و امثال اینها، روشن است که در آیه به‌گونهٔ تشبیه آمده است، از این‌روی در حدیث آمده که شاخی از (جنس) نور است و نور را صوتی محسوس نمی‌باشد.

دوم اینکه مراد از آن مجموع صوَر است، یعنی وقتی در صوَر ارواح آنها دمیده شود، و این قول حسن (بصری) است که به «فتح واو» می‌خواند؛ و ابی رُزین (عقیلی) هم با فتح و هم با کسر (زیر) خوانده و گوید: این برای کسی که «صور» را جمعِ صورت تفسیر می‌کند حجت است.

سوم آنکه دمیدن در صور استعاره (تبعی) است و مراد از آن بعث و نشر (برانگیختن و پراکنده شدن) می‌باشد، گوید: اوّلی برای خبر روایت (ص) سزاوارتر است.

گویم: دانستی که حمل معنی اوّلی برای آیه ـ بر ظاهر ـ امکان ندارد و خبر (ص) هم دلالت بر آن دارد ـ چنانکه گفته شد ـ سپس گوید: در بیان الهی که: ثم نفخ فیه اخری، یعنی: برای بار دوم در آن دمیده می‌شود (۶۸ ـ زمر) دلالت بر آن دارد که مراد، دمیدن روح و زنده کردن نیست، زیرا آن تکرار نمی‌پذیرد؛ پایان سخنش.

گویم: دمیدن از جانب خداوند جز زنده کردن و افاضهٔ روح و انشاء و ایجاد حیات نمی‌باشد، ولی ایجاد و انشاء حیات در نشأهٔ عالی، لازمه‌اش مرگ و مردن از نشأهٔ سافل است، لذا با دمیدن اوّلی اجساد می‌میرند و ارواح زنده می‌شوند، و با دمیدن دومی ارواح برمی‌خیزند و برپا به حق می‌شوند نه به ذات خودشان.

بدان که تمام مواد کونی با صورتهای طبیعیشان قابل تابناک شدن به ارواح‌اند، مانند زغال در استعدادش برای مشتعل شدن ـ از جهت ناریّتی که در آن پنهان و نهفته است ـ پس تمام صورتهای برزخی در آنها (یعنی صورتهای طبیعی) کامن و پنهان‌اند ـ مانند پنهان بودن حرارت و سرخی در زغال ـ و تمام ارواح در صورتهای برزخی کامن و پنهان‌اند ـ مانند پنهان بودن اشتعال و تابناکی در حرارت ـ بنابراین در دمیدن اوّلی، صورتهای طبیعی به‌واسطهٔ مردن زایل می‌شوند ـ مانند زایل شدن هیآت سیاهی و سردی از زغال به‌سبب حصول سرخی و حرارت ـ و صورتهای برزخی آمادهٔ قبول تابناکی به ارواح می‌شوند ـ مانند استعداد زغال سرخ شدهٔ سوزان برای قبول اشتعال ـ و چون

اسرافیل ـ یعنی انشا کنندهٔ ارواح ـ برای بار دوم در صور دمید (صوَر برزخی) به‌واسطهٔ ارواح تابناک گردیده و بارز و آشکار شده و به ذات خودشان قائم و برپا می‌باشند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فاذا هم قیام ینظرون، یعنی: آنگاه همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ ـ زمر).

شیخ عربی (محیی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی گوید: دمیدن، دو دمیدن است: دمیدنی است که آتش را خاموش می‌کند و دمیدنی است که آن را شعله‌ور می‌سازد، و چون این صورتها آماده شدند، فتیله (پلیته) استعداد آنها را برای قبول ارواح، مانند استعداد خار و خاشاک است به آتشی که در آن برای قبول اشتعال کامن و پنهان است، و صورتهای برزخی مانند چراغ‌هایی هستند که مشتعل به ارواحی که در آنها است می‌باشند، و چون اسرافیل دم اوّلی را دمید، بر آن صورتها می‌گذرد و خاموششان می‌سازد، پس از آن دمیدن دیگری است که بر صورتهای آمادهٔ اشتعال می‌گذرد و این، همان نشأهٔ دیگر است، لذا به ارواحشان شعله‌ور می‌گردند و آنگاه همگی به نظاره می‌ایستند، یعنی صورتها زنده، و بدانچه خداوند گویاشان کرده است گویا می‌شوند، از این‌روی برخی گویا به: الحمدلله، و برخی دیگر گویا به: من بعثنا من مرقدنا، یعنی: کی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟ (۵۲ ـ یس) و دسته‌ای گویا به: سپاس پروردگاری را که ما را پس از میراندنمان زنده کرد و بازگشت به‌سوی او است، و هریک به‌حسب حال خود و آنچه بر آن است گویا می‌شود و حالِ در برزخش را فراموش می‌کند و پندارد که این خواب است ـ چنانکه بیدار می‌پندارد ـ درحالی که هنگام مرگ و انتقالش به برزخ، آنجا مانند بیدار بود و زندگی دنیا برایش مانند خواب، و در آخرت در کار دنیا و برزخ یقین می‌کند که آن (زندگی دنیا) خواب در خواب بوده است.

و در جای دیگر از آن کتاب ـ پس از بیان ناقور و صور ـ گوید: بعد از آنچه بیان داشتیم باید دانست که خداوند متعال وقتی ارواح را از این اجسام طبیعی و عنصری گرفت، در مجموع این (جنس) شاخ نوری به امانت می‌گذارد، پس تمام آنچه را که انسان پس از مرگ در برزخ ادراک می‌کند، از اموری است که به عین صورتی که او بدان (صورت) در شاخ نوری است درک

می‌کند [1]؛ و دمیدن هم دو دمیدن است: دمیدنی است که آتش را خاموش می‌کند و دمیدنی که شعله‌ورش می‌سازد، همین‌طور دمیدن صور هم دو دمیدن است: دمیدن اوّلی برای میراندن می‌باشد، البته برای کسی که می‌پندارد او را حیاتی است، خواه از آسمانیان باشد و یا خاکیان، خداوند می‌فرماید: و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاءالله، یعنی: در صور دمیده شود و هرکه در آسمانها و هرکه در زمین است بمیرد، مگر آنکه را خدا خواسته (۶۸ ـ زمر) و آنان کسانی‌اند که بر قیامت کُبرا پیشی گرفته‌اند، و خداوند به آنان اشاره کرده و فرموده: ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها و هم فی ما اشتهت انفسهم خالدون لا یحزنهم الفزع الاکبر و تتلقاهم الملائکة هذا یومکم الذی کنتم توعدون، یعنی: کسانی که درباره آنها از جانب ما نیکی به قلم رفته از جهنم دور شوند، صدای آن را نشنوند و هم ایشانند که در آنچه دلهاشان بخواهد جاودانند، وحشت بزرگ اندوهگینشان نسازد و فرشتگان استقبالشان کنند که این همین روزی است که به شما وعده داده می‌شد (۱۰۱ و ۱۰۲ ـ انبیا) یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب، یعنی: روزی که آسمان را چون درهم پیچیدن نامه در هم پیچیم (۱۰۳ ـ انبیا) زیرا فزع اکبر و وحشت بزرگ اشاره است به آیه: ففزع من فی السموات و من فی الارض، یعنی: هرکس در آسمانها و هرکس در زمین هست وحشت کند (۸۷ ـ نمل).

گویم: این بدان‌جهت است که آنان از اهل آسمانها و زمین نیستند، [2] چون ذاتشان از عالم اجسام و صور و نفوس آنها بیرون است و بر ایشان حکم تجدد اکوان و تغییر زمان ـ به‌سبب استغراقشان در دریای احدیت و غلبهٔ نور الهی ـ جاری نمی‌گردد، مانند فرشتگان مُهَیّم که هویاتشان تحت شعاع محو کنندهٔ قیومی و نور خیره‌کنندهٔ الهی

۱. یعنی به ذات صورت و باطن ذاتش، و یا به باصرهٔ آن صورت مثالی، در این‌صورت اطلاق عین یا از باب تغلیب است و یا از باب اینکه هر مَشعری در آنجا عین دیگری است. «سبزواری»   ۲. اینان اهل الله‌اند و تجدد اکوان و تغیر زمان بر آنان جاری نمی‌گردد، چون اهل این گِل و ابدان مرکب از عناصر کاین فاسد نیستند، بلکه عقولی بسیط و ارواحی مرسل ـ به‌حسب باطن ـ اند و بدون جاگیری، نه مردنی‌اند و نه در بند جهات، مکانشان جبروت است و زمانشان دهر ایمن اعلا، و جهتشان فوقیت معنوی و غلبهٔ نور است، و آنان در صعود و بَر شدن همانند فرشتگان مهیمان‌اند و در نزول، مقربان

از وجود خود چو نی گشتم تهی   نیست از غیر خدایم آگهی
فانی از خویشم من و باقی به حق   شد لباس هستیم یکباره شق «سبزواری»

درنوردیده شده است، لذا توجهی به ذات خودشان ندارند، و دیگر اینکه به‌سبب زنده شدن بعد از مردن و بقای پس از فنا (آنان را) حیاتی است که از اوّلی ارفع و برتر می‌باشد، و بقائی حقیقی است که بعد از آن فنائی در پی ندارد، فرمود: ثم نفخ فیه اخری فاذاهم قیام ینظرون، یعنی: برای بار دوم که در آن دمیده شود، آن وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ ـ زمر).

۱۶
فصل
در دو قیامت صُغرا و کُبرا

قیامت صغرا معلوم است، هرکس مُرد قیامتش برپا می‌شود؛ اما قیامت کُبرا [۱]، وقتش مبهم و نامعلوم است و نزد خداوند میعاد و وعده‌گاهی دارد، و هرکس زمان آن را تعیین کند دروغگو است، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: کذب الوقاتون، یعنی: وقت معین‌کنندگان دروغ گویند، و آنچه در قیامت کُبرا هست، نظیرش در قیامت صغرا است، کلید دانش روز قیامت و بازگشت خلایق عبارت از معرفت نفس و مراتب آن می‌باشد و مرگ مانند ولادت است، همین‌طور آخرت را به دنیا قیاس کن و ولادت کبرا را به ولادت صغرا: ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدة، یعنی: خلق کردن شما و از نو زنده کردنتان جز به مانند خلق کردن یک تن نیست (۲۸ ـ لقمان) و شکی نیست که آخرت به‌واسطه برطرف شدن حجابها و زایل‌شدن پوشش‌ها و ظهور حقایق و انکشاف حق متعال به وحدت حقیقی حاصل می‌گردد، و همین‌طور هر چیزی در آن به‌صورت ذاتی حقیقیش آشکار می‌شود.

۱. چون در زنجیرهٔ طولی صعودی است نه در عرضی، و لذا خداوند به رسولش القا کرد که در پاسخ کافران کوردل بگوید: علمش نزد پروردگارم است، پس هرکس آن‌را از مستقبل زنجیرهٔ عرضی طلب کند، فربهی را به آماس طلب کرده است، مانند مطالبهٔ مبدأ ازلی از گذشته‌اش، لذا این برای اندیشمندان هم مشکل است تا چه رسد به صاحبان وهم و خیالات، تو را سخن مصنف قدس سره بدین امر راهنمایی می‌کند که گفته: روز قیامت کبرا نسبت به ساعات دم‌های کوچک، مانند روز است نسبت به ساعات زمانی و یا سال نسبت به روزها، مولوی دربارهٔ حقیقت محمدی گوید:

با زبان حال می‌گفتی بسی — که ز محشر حشر را پرسد کسی «سبزواری»

پس هرکس که می‌خواهد معنی قیامت کبرا و ظهور حق را به وحدت حقیقی و بازگشت تمام اشیاء را بدو، و فنای کُل را از هویات جزئی ـ حتی افلاک و فرشتگان و ارواح و نفوس ـ بداند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فصعق من فی السموات و من فی‌الارض الا من شاءالله، یعنی: هرکس که در آسمانها و هرکس که در زمین است بمیرد ـ مگر آنکه خدا خواسته ـ (۶۸ ـ زمر) و آنان کسانی‌اند که بر قیامت کبرا پیشی گرفته‌اند، و فرمود: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از آن خدا است (۱۸۰ ـ آل‌عمران) و: کل شئی هالک الا وجهه، یعنی: هرچه جز وجه الهی نابود شدنی است (۸۸ ـ قصص) و: کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، یعنی: هرچه روی زمین است فانی شدنی است و ذات پروردگارت که صاحب جلال و ارجمندی است ماندنی است (۲۶ و ۲۷ ـ رحمن) الا الی الله تصیر الامور، یعنی: تمام کارها به‌سوی خداوند بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوری) و همان‌طور که در خبر صحیح آمده: ان الحق سبحانه یمیت جمیع الموجودات حتی الملائکة و جبرئیل و اسرافیل و میکائیل و ملک‌الموت ثم یعیدها للفصل و القضاء، یعنی: پروردگار سبحان تمام موجودات حتی فرشتگان و جبرئیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل را می‌میراند، سپس برای روز فصل و داوری بازشان می‌گرداند.

باید در اصولی که بیانشان گذشت اندیشه کند [۱]، یعنی از اثبات حرکات جوهری طبیعی و نفسانی به غایاتشان، و بازگشت معلولات به علّتهاشان، و اتصال نفوس آسمانی به نهایات عقلیشان؛ و هرکس قلبش را به نور یقین تابناک سازد، تبدّل اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آنها را در هر لحظه‌ای مشاهده می‌کند، بنابراین تمامی تبدیل پذیراند و تعیناتشان زایل شونده، لذا هیچ موجودی نیست جز آنکه وی را بازگشت به خداوند است ـ اگرچه پس از ادوار طولانی و روزگاران بسیار باشد ـ یا به مرگ و یا به فنا و یا دگرگونی و یا انقلاب و استحاله و یا مرگی که ارواح را (در دمیدن اول) است، لذا هر حرکت و تبدّلی را ناگزیر از غایتی است که وقتی بدان منتهی می‌شود، و غایتش را نیز غایتی است تا آنکه منتهی به غایتی شود که آن را غایتی نیست و غایات در آن اجتماع می‌یابند، پس آنها (حرکات و زمانها) را یک روز الهی، بلکه

۱. این مربوط به پانزده سطر بالا است، یعنی خبر: پس هرکس که می‌خواهد معنی قیامت کبرا.... «سبزواری»

یک لحظه و یا کمتر از یک لحظه است که حاوی تمام اوقات و زمانها و آنات و لحظاتی است که در آن، نهایات گِردآمده است، چنانکه تمام بدایات از یک بدایت و یا مبدأ آغاز شده و از آن هر مبدئی منشعب می‌شود و هر مؤثر و اثری از آن برخاسته می‌شود.

همین‌طور هرکس در حشر تمام قوای انسانی را، چه مدرِک و چه محرک، با تباینشان و تباین مواضعشان از حیث شمار و شخص و مختلف بودن ماهیاتشان از جهت نوع و حقیقت، به یک ذات بسیط روحانی، و بازگشتشان را بدان و استهلاکشان را در آن، و سپس برانگیخته شدنشان را از آن در آخرت، به‌گونه‌ای برتر و ارفع از آنچه نخست در دنیا بر آن بودند مشاهده کند، تصدیق به بازگشت تمام خلایق به حق‌متعال، و سپس وجود و پدید آمدنشان از سوی وی ـ برای باردیگر به‌گونه‌ای کامل‌تر و برتر از نشأهٔ نخستین ـ بر وی آسان می‌گردد.

پس همان‌طور که انبساط اشعهٔ قوا و مشاعر بر مواضع بدن از روح انسانی است و بازگشت انوار آنها از زندان‌های مظاهر آنها (قوا) به‌واسطهٔ مرگ بدو است و سپس برانگیخته شدنشان در آخرت برای باردوم به‌گونه‌ای دیگر از او است، قیاس در تکوّن این عالم و موجوداتش از آسمانی‌ها و خاکی‌ها و آنچه بین آنها و هرچه در آنها است، و سپس بازگشت همگان به‌سوی او و به درنوردیده شدن آسمانها و پراکنده شدن ستارگان و ویران شدن کوهها و قبض زمین و هرچه در آن است و مرگ خلایق و گرفتن ارواحشان و قبض نفوسشان و فنای هرکس که بر روی زمین است نیز این‌گونه است، چنانکه خداوند می‌فرماید: یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مماتعدون، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کارها می‌کند، آنگاه در روزی که اندازهٔ آن هزار سال از آنها است که می‌شمرید به‌سوی او بالا می‌رود (۵ ـ سجده) و چون همه چیز به‌سوی او بازگشت نمود، آنها را برای بار دیگر وجود می‌بخشد، به‌گونه‌ای که برای همیشه ــ بدون فنا و زایل شدن ــ باقی و برپا باشند، خداوند می‌فرماید: کما بدأنا اول خلق نعیده وعداً علینا اِنّا کنا فاعلین، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم، بازگشت آن نیز کنیم که کار ما چنین است (۱۰۴ ـ انبیا).

هرکس این انگبین را نچشیده باشد، خواه از علمایِ ناظرِ غیر واصل باشد و یا از فریب خوردگان به خردهای ناقص عادی خود، و یا از محجوبانی که بر باب صور

ظاهری و اصنام (یعنی موجودات مادّی و محسوسات) معتکف و مقیم‌اند، باید انبیا و اولیا را در آنچه گفته‌اند تصدیق نماید و بدانها ایمان بیاورد ـ ایمان به غیب ـ مانند ایمان کور بدانچه که عصا کشش می‌گوید و راهنمائیش می‌نماید، و چیزی از سخنان او را انکارنورزد؛ از ضعف ایمان به روز رستاخیز و ستیز با اخباری که صاحبان وحی علیهم‌السلام خبر می‌دهند ـ از خبر بزرگی که در آن اختلاف دارند و از آن رو برگردانند ـ بلکه منکر ملاقات پروردگارشان هستند، به خداوند پناه می‌بریم.

با برهان و انوار آیات قرآن و طلوع خورشید عرفان از افق بیان محقق و آشکار گشت که اعیان عالم پیوسته تبدیل‌پذیر و هویات و تشخصاتشان زایل شونده و طبایعشان در هر لحظه‌ای تجدّد می‌یابد، چنانکه خداوند می‌فرماید: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه‌دراند (۱۵ ـ ق) و: **تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب**، یعنی: کوهها را بینی و پنداری بی‌حرکت‌اند، ولی چون رفتن ابرها همی روند (۸۸ ـ نمل) و خداوند سبحان غایت این حرکات و تبدلات می‌باشد: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از آن خداوند است (۱۸۰ ـ آل‌عمران) الا الی الله تصیرالامور، یعنی: بدانید! تمام کارها به خداوند بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوری) فسبحان الذی بیده ملکوت کل شئی و الیه ترجعون، یعنی: منزه است آنکه ملکوت و باطن هر چیزی به دست او است و بازگشتتان به‌سوی او است (۸۳ ـ یس).

۱۷
فصل
در اینکه کدام یک از اجسام در آخرت محشور می‌شوند و کدامشان محشور نمی‌گردند

بدان ارواح، مادام که ارواح‌اند خالی از تدبیر اجسامشان نمی‌باشند، اجسامی که در آنها تصرف می‌شود بر دو بخش‌اند: بخشی هستند که نفوس در آنها تصرف اوّلی ذاتی ـ بدون واسطه ـ می‌کند؛ و بخش دیگری هستند که نفوس در آنها تصرف ثانوی تدبیری ـ به‌واسطهٔ جسم دیگری پیش از آن ـ می‌کند، بخش اول محسوس به این حواس

ظاهری نیست، چون از حواس غایب و پنهان است، برای‌اینکه حواس، اجسامی را احساس می‌کنند که از جنس آنچه حملش می‌کنند باشد، یعنی از جنس این اجرامی که مانند پوسته هستند و در آنها اثر می‌گذارند، خواه مانند آب و هوا و غیر این دو بسیط باشند و خواه مانند حیوان و نبات و غیر آن‌دو مرکب باشند، خواه مانند ارواح بخاری لطیف باشند و خواه مانند این ابدان گوشتی حیوانی و اجساد نباتی متراکم باشند، چون تمام اینها را نفوس ـ جز با واسطه ـ در کار نمی‌گیرد.

اما بخش اوّلی که نفوس در آنها تصرف دارند، آنها اجسام نوری‌اند که زنده به حیات ذاتی می‌باشند و قابل مرگ نیستند و رتبهٔ آنها از این اجسام شفاهی که در اینجا پدید می‌آید، و از چیزی که به نام روح حیوانی نامیده می‌شود برتر است، زیرا اینها از دنیا هستند ـ اگرچه نسبت به غیر خودشان شریف و لطیف‌اند ـ از این‌روی به سرعت دگرگونی و استحاله پذیرفته و نابود می‌شوند و امکان حشرشان به آخرت نمی‌باشد؛ آن اجسامی که ما در آن سخن می‌گوییم از اجسام آخرتند و با نفوس محشور شده و با آنها اتحاد یافته و با بقای آنها باقی می‌مانند.

اما برازخ عِلوی: چیزی است در نهایت علوّو بلندی ـ در این عالمی که بدان سدرةالمنتهٰی می‌گویند ـ گویی که عینِ صورتِ بدون مادّه است، پس حکمش شباهت بدان دارد که مانند حکم اجسام خیالی باشد، و تصرف نفوس در آنها، مانند تصرف نفوس است در آن اجسام.

اما آنچه که پائین‌تر از آنها (برازخ علوی) است، مانند ارواح دِماغی ما می‌باشند، چون به منزلهٔ خیال عالم کبیراند؛ و برخی از پیشوایان کشف تصریح کرده‌اند که اجسام نوری فلکی را خیال نیست، بلکه خود عین خیال‌اند، و همان‌طور که خیال انسان خالی از صورت نیست، همین‌طور ذات فرشته هم خالی از صورت نیست، و صورت فلک نسبت به ذات فرشته، مانند قوهٔ خیال است نسبت به ذات انسان [۱]؛ و این کبودی محسوس، صورت آسمان نیست و این انوار مدرَک به حس، انوار آن (آسمان) که روز رستاخیز موجود است نمی‌باشد، بلکه این آسمان نابود و منهدم

۱. یعنی نسبت به نفس فلکی مانند قوه خیال است، یعنی مانند صورت خیالی آن، و گفت مانند قوه، به‌جهت اتحاد خیال و متخیل. «سبزواری»

می‌گردد و اخترانش در آن‌روز محو و تاریک می‌شوند.

۱۸
فصل
در حال صاحبان بصیرت و بینش در این جهان

بدان برخی از انسان‌ها امور آخرت و حالاتش را به دیدهٔ بصیرت و بینش مشاهده می‌کند و نزدش بهشت و اهل بهشت ـ پیش از برپایی رستاخیز ـ حاضر و مشهود است، بنابراین در مشاهدهٔ آن عالم و آشکار شدن حقایق برایش، نیاز به حصول مرگ طبیعی ـ به‌جهت زایل شدن حجاب‌ها از صفحهٔ دل و دیدهٔ بصیرتش ـ ندارد، لذا حال اینان پیش از مرگ، مانند حال غیر ایشان است پس از مرگ، چنانکه خداوند می‌فرماید: فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پرده‌ات را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است (۲۲ ـ ق) و این به‌سبب تبدیل نشأهٔ دنیوی آنان است به نشأهٔ اخرویشان، و چون نشأه‌شان تبدّل پیدا کرد، گوشها و چشم‌ها و حواسشان به گوش و چشم و حواس دیگر تبدیل پیدا می‌کند و درنتیجه تمام موجوداتی که در آسمانها و زمین‌اند دربارهٔ ایشان تبدّل پیدا می‌کند، چون آنها (موجودات) را نیز دو نشأه است: نشأهٔ دنیا و نشأهٔ اُخریٰ، و هر حسّی با محسوسش از یک نوع می‌باشد، بنابراین حواس این نشأه، محسوسات این نشأه را ادراک می‌کند و با حواس نشأهٔ آخرت، محسوسات نشأهٔ آخرت ادراک می‌گردد، و خداوند به این تبدیل اشاره کرده و فرموده: یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوالله الواحدالقهار، یعنی: روزی که زمین به زمینی غیر این زمین تبدیل شود و آسمانها نیز، و همگان در پیشگاه یکتای مقتدر حاضر شوند (۴۸ ـ ابراهیم) و فرمود: نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و عاجز نیستیم تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۵۸ ـ ۶۱ ـ واقعه) و به‌سبب این تبدیل در وجود ـ خواه پیش از مرگ باشد و یا با مرگ و یا پس از مرگ ـ انسان شایستگی ورود بهشت و سرای سلامتی را پیدا می‌کند و بدان، فرق بین بهشتیان و دوزخیان تحقق و ثبوت می‌یابد.

پس بهشتیان قلبهای تابناک و سینه‌های منشرح و گشوده، و ابدانی مطهَّر و پاک و صوری رهای از پلیدی مادّهٔ طبیعی دارند، برعکس دوزخیان ـ به‌سبب عدم تبدّل ذاتشان از این وجود طبیعی ـ آنان را ورود به سرای سلامتی چگونه ممکن است؟ چنانکه خداوند می‌فرماید: ایطمع کل امرئ منهم ان یدخل جنة نعیم، کلا! انا خلقناهم مما یعلمون، یعنی: آیا هر کدام از اینان طمع می‌دارند که به بهشت پر نعمت در آیند؟ هرگز! ما از آنچه می‌دانند خلقشان کرده‌ایم (۳۸ و ۳۹ ـ معارج) یعنی از نطفهٔ پلید، و موجودی که از چنین مادّه‌ای پدید آمده باشد، چگونه با سرای قدس و طهارت مناسبت دارد؟

و چون اینجا پرسش مشکلی پیدا می‌شود و آن اینکه: تمام مردمان در اینکه از نطفه آفریده شده‌اند مشترک‌اند، یعنی اینکه اجسام طبیعی می‌باشند، بنابراین شایستگی ورود به سرای سلامتی و اقامت جوار پروردگار جهانیان را چگونه پیدا می‌کنند؟ و چه نسبت خاک را با رب الارباب؟ از این‌روی خداوند در پی آن آیه فرمود: فلا اقسم برب المشارق و المغارب انا لقادرون ان نبدل خیراً منهم و ما نحن بمسبوقین، یعنی: به پروردگار خاورها و باخترها سوگند که ما توانیم بهتر از آنها به جایشان آریم و ما عاجز نیستیم (۴۰ ـ معارج) یعنی نشأهٔ طبیعیشان تبدیل پیدا می‌کند ـ تبدیلی وجودی و حرکتی جوهری به‌سبب حصول علم و ایمان و عمل به ارکان ـ لذا برایشان شایستگی و اهلیّت ورود به سرای قدس و عالم ملکوت حصول می‌یابد.

۱۹
فصل
در صراط

دانستی که هر موجودی را حرکتی جبلّی و توجهی غریزی به‌سوی مسبب‌الاسباب است، و انسان را با این حرکت جوهری عام، حرکت دیگری است که ذاتی می‌باشد و منشأش حرکت عرَضی در کیفیت نفسانی ـ از جهت انگیزهٔ دینی ـ می‌باشد و آن، ره‌نوردی بر راه توحید و مسلک یکتاپرستان از انبیا و اولیا و پیروانشان می‌باشد و این، مراد از بیان الهی است که به ما فرمود بگوئید: اهدنا الصراط [1] المستقیم، که نمازگزار در

۱. پس متحرک انسان است و آنچه در آن حرکت واقع می‌شود صراط است. «سبزواری»

هر نمازی آن را می‌خواهد و در بیان الهی بدان اشاره شده که: قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی، یعنی: بگو راه من این است، از روی بصیرت به‌سوی خدا می‌خوانم، من با هرکس که مرا پیروی کرده است (۱۰۸ ـ یوسف) و فرمود: انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی‌السموات و ما فی الارض، یعنی: تو به راه راست هدایت می‌کنی، راه خدایی که هرچه در آسمانها و هرچه در زمین است از آن او است (۵۳ و ۵۲ ـ شوری) پس پایداری بر آن و ثباتِ بر پوئیدن آن، چیزی است که خداوند بندگانش را بدان مکلَّف ساخته و بر آنان واجب فرموده و از جهت این امر رسولان را به‌سوی آنان گسیل داشته و به‌سبب آن کتابها بر آنان فروفرستاده است، و باقی صراطهایی که موجودات بر آنها گذر می‌کنند، هیچ‌یک از آنها این صراطی که اختصاص به اهل الله دارد نمی‌باشد، زیرا هریک از آنها منتهی به غایتی دیگر، غیر لقاء (و مظهریت اسم الله) او، و منزل دیگری غیر جوار الهی و غیر سرای بهشت و رضوان ـ مانند طبقات دوزخ و گودالهای جهنم ـ می‌گردند.

بنابراین قوس صعودی به‌سوی او تعالی، جز با سلوک انسان کامل بر آن، درنوردیده نمی‌شود: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک به‌سوی او بالا می‌روند و عمل صالح را بالا می‌برند (۱۰ ـ فاطر) و استقامت و پایداری بر آن را خداوند فرموده: فاستقم کما امرت و من تاب معک و لا تطغوا، یعنی: آنچنان که دستورداری پایداری بورز ـ و هر که با تو سوی خدا آمده ـ و سرکشی مکنید (۱۱۲ ـ هود) و انحراف از آن موجب سقوط از فطرت و فروافتادن در دوزخ است و فرودآمدن در جهنمی که بدان گفته می‌شود: هل امتلأت و تقول هل من مزید، یعنی: آیا پُر شدی؟ و گوید: آیا بیشتر هست؟ (۳۰ ـ ق) وآن (صراط) را (رسول خدا [ص]) توصیف فرموده که از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر است، برای‌اینکه کمال انسان بستگی به در کاری گیری دو قوه‌اش دارد:

اما قوه نظری: به‌جهت رسیدن به حقیقت و نور یقینی در سلوک اندیشه و نظریات دقیقی که در دقّت و لطافت باریکتر از مو هستند ـ البته وقتی که بسیار تمثّل پیدا کنند ـ می‌باشد.

و قوه عملی: به‌سبب تعدیل قوای سه‌گانه شهوی و غضبی و فکری در اعمالشان

می‌باشد تا برای نفس، حالت اعتدالی متوسط بین اطراف حاصل آید، زیرا تمام اطراف نکوهیده‌اند و موجب سقوط در دوزخ و جایگاه محجوبان و اشقیا و رانده شدگان، و دانستی که متوسط حقیقی بین اطراف متضاد، به منزله خالی بودن از آنها است، و خالی بودن از این اطراف به نام عدالت نامیده می‌شود و منشأ رهایی از دوزخ است و آن، از شمشیر تیزتر است.

در این صورت صراط داری دو وجه می‌باشد [1] یکی از آن‌دو از مو باریکتر است و دیگری از شمشیر تیزتر، و انحراف از وجه اوّلی موجب سقوط از فطرت می‌باشد: ان الذین لا یؤمنون بالاخرة عن الصراط لناکبون، یعنی: آنان که قیامت را باور ندارند از راه راست منحرف‌اند (۷۴ ـ مؤمنون) و وقوف بر وجه دوم موجب قطع و پاره شدن است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: اثا قلتم الی الارض ارضیتم بالحیاة الدنیا من الاخرة، یعنی: به زمین تکیه می‌کنید؟ مگر از آخرت به زندگی دنیا راضی شده‌اید؟ (۳۸ ـ توبه) و فرمود: یسحبون فی الحمیم، یعنی: در جهنم کشیده می‌شوند (۷۱ ـ غافر) و وجه آن اینکه: این عدالت، کمال حقیقی نمی‌باشد، زیرا آن منحصر در نور علم و قوهٔ ایمان و معرفت می‌باشد [2]، بلکه آن امری عدمی و صفت نفسانیِ عدمیِ اعتدالی، از جنس اطرافش می‌باشد و آرام یافتن بدان و تکیه بر آن، موجب تمایل به دنیا می‌شود، زیرا آن نیز از دنیا است و: حب‌الدنیا رأس کل خطیئة، یعنی: دوستی دنیا سر آغاز همهٔ بدیهاست.

روشن کردنی قرآنی

این صراط روز رستاخیز برای دیدگان به مقدار نور یقینی که بر آن به‌سوی آخرت گذر می‌کنند ظاهر و آشکار می‌شود، و به‌حسب شدت نور یقینشان، نیروی سلوک و

۱. یعنی مانند راه در آن‌دو جاده است: یکی اصلاح عقل نظری و دیگری اصلاح عقل عملی، دقیق و باریک بودن اختصاص به اولی دارد و تیز بودن مختص دومی است. «سبزواری» ۲. آنچه تو را بدین امر هدایت می‌کند قرار دادنشان است مر شهود را آخر اعمال عقل عملی، چون مراتب در اینجا چهار است: تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا، و از فنا تعبیر به این می‌کنند که هر علمی در علم او مستهلک است و هر قدرتی در قدرتش مستهلک، و همین‌طور در باقی صفات علیا، بلکه هر وجودی مستهلک در تحت وجودش می‌باشد، پس آخر عمل نیز شهودی است که عبارت از کمال معرفت می‌باشد. «سبزواری»

سرعتِ گذرشان بر آن (صراط) می‌باشد، لذا درجات نیکبختان به‌سبب تفاوت نور معرفتشان و نیروی ایمان و یقینشان متفاوت می‌گردد، زیرا تقرّب به خداوند جز به‌سبب معرفت و یقین امکان ندارد، و معارف خود انوارند، و مؤمنان به‌سوی لقاء و ملاقات الهی جز به نیروی انوار و انظارشان رهسپار نمی‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: یوم تری‌المؤمنین و المؤمنات یسعی نور هم بین ایدیهم و بایمانهم بشراکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ذلک هو الفوز العظیم، یعنی: روزی که مردان مؤمن و زنان مؤمنه را بینی که نورشان جلو رویشان و سمت راستشان در حرکت است، آن روز نوید شما بهشت‌ها است که در آن جویها روان است و در آن جاودانید و این کامیابی بزرگی است (۱۲ ـ حدید) و فرمود: یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفرلنا انک علی کل شئی قدیر، یعنی: در آن‌روز خداوند پیغمبر و کسانی را که با وی ایمان آورده‌اند خوار نکند و نورشان پیشاپیش آنها و از طرف راستشان رود و گویند: پروردگارا! نور ما را کامل‌گردان و بیامرزمان که تو به هرچه خواهی توانایی (۸ ـ تحریم).

در روایت آمده است که: ان بعضهم یعطی نوراً مثل الجبل العظیم یسعی بین یدیه، و منهم من یعطی اصغر من ذلک، و منهم من یعطی نوره مثل النخلة بیمینه، و منهم من یعطی نوره اصغر من ذلک حتی یکون آخر هم رَجُلاً یعطی نوراً علی قدر ابهام قدمه فیضیئی مرة و یطفئی اخری، فاذا اضاء قدام قدمه مشی و اذا طفئی قام، و مرور هم علی الصراط علی قدر نور هم، فمنهم من یمرّ کطرف العین و وقوع الشعاع، و منهم کالبرق الخاطف و منهم من یمرکشدّ الفرس، والذی أُعطی نوراً علی قدر ابهام قدمه یحثو علی وجهه و یدیه و رجلیه تجرّیداً و یعلق اخری و تصیب النار جوانبه، فلا یزال کذلک حتی یخلص.... الخبر، یعنی: بعضی از آنان نوری همانند کوه بزرگ دارند که در جلویشان می‌رود و بعضی کمتر از آن دارند، و برخی نوری دارند مانند یک دانه خرما که در دستشان است و برخی کمتر از آن دارند، و آخرین آنها کسی است که نوری به اندازه انگشت شست پای خود دارد، که گاهی روشن و گاهی خاموش می‌شود، و چون جلو پایش را روشن نماید می‌رود و وقتی خاموش شد می‌ایستد، گذر نمودن آنان بر روی صراط به اندازه نور آنان است، بعضی از آنان هستند که مانند چشم برهم زدنی

و افتادن شعاع و پرتوی می‌گذرند [۱]، و برخی مانند برق جهنده، و برخی مانند دویدن اسب تیز تک، آنکه نورش به اندازهٔ انگشت شست پایش می‌باشد، به روی دو دست و پای خود افتاده، یک دستش را می‌کشد و دیگری آویزان است و اطراف و اعضای او را آتش فراگرفته، و پیوسته چنین است تا کارش تمام شود.

از اینجا تفاوت مردمان در ایمان ظاهر می‌گردد، ای بسا ایمان فردی نسبت به ایمان فرد دیگر، با هم وزن گردند و در قدرت نوری و رسوخ علمی هزاران هزار برابر او باشد؛ و از حسن (بصری) روایت شده که: الصراط مسیرة آلاف سنة، ادق من الشعر واحد من السیف، الف صعود و الف استواء و الف هبوط، یعنی: مسافت صراط هزاران ساله راه است که از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر، هزار سال بالارفتن و هزار سال معتدل رفتن و هزارسال فرودآمدن است.

گویم [۲]: بعید نیست که اوّلی اشاره به سیر من الخلق الی الله ودومی، به سیر فی الله از او به او، و سومی سیر من الله الی الخلق باشد؛ ابوطالب مکی در کتاب قوت‌القلوب گوید: روایت شده که خداوند متعال صراط را از رحمتش آفریده و برای مؤمنان ظاهرش ساخته، پس صراط خاص موحدان است و کافران را اجازهٔ عبور از آن نیست [۳]، چون آتش، جابران و سرکشانشان و دیگر کافران را ـ در آنچه جابران به غیر خداوند عزوجل می‌پرستیدند و ایشان پیروی می‌کردند ـ از موقف ربوده و به دوزخ می‌برد، پس نور بین موحدان به مقدار آنچه از دنیا (از اعمال نیک) آورده‌اند تقسیم می‌شود، و صراط به‌حسب منازل موحدان تنگ و فراخ می‌گردد، تنگی برای گناهکاران و فراخی برای تقواپیشگان، و اَصل واسع و فراخ (شاهراه) خاص انبیا و اولیا است که برایشان مانند زمین وسیع، فراخی و پهناوری دارد، و آنان را تُندی و کُندی است، اوّلیشان مانند چشم به‌هم زدن و آخریشان مانند عمر دنیا هفت هزار

۱. اینان همان صاحبان همتهای عالی‌اند که دل بستگیشان را از دنیا به کلی و یکبارگی قطع کرده‌اند، چنانکه درباره‌شان گفته شده:

یک قدم بر نفس خود نِه — دیگری در کوی دوست «سبزواری»

۲. این بنابر آنکه مقصد بهشت ذات ناب و محق محض در نور ذات باشد، وگرنه سیر فی الله خود نفس بهشت صفات است، تا چه رسد به سیر من الله؟ «سبزواری» ۳. زیرا اصل به دست آنان نیست، تا چه رسد فرع که راه به‌سوی او است. «سبزواری»

سال است [۱]، گامی می‌لغزد و می‌سوزد، سپس بیرونش کشیده و از رحمت بهبود می‌یابد و سپس گام دیگر می‌لغزد و بهبود می‌یابد، پس اسلام آنها را از جهت رحمت بیرونشان می‌کشد، و چون آن را پذیرفتند [۲] و وفای بدان نکردند، برایشان پلی از آن رحمت می‌زنند و بر آن گذر می‌کنند، هرکس از آنان چیزی از اعمال اسلام را ضایع کرده باشد، رحمتی را که بدان او را شامل رحمت ساخته ضایع کرده است، لذا گامش می‌لغزد، بنابراین تنگی و فراخی به مقدار رحمت الهی است بر بنده، پس به قدر نصیب بنده از رحمتی که خداوند در دنیا آن را تقسیم کرده است، صراط برایش در آنجا فراخ می‌گردد، و تندی و کندی پیمودن صراط، به مقدار قرب است، پس به مقدار بهره و نصیبش از نور قربت، تند و کند می‌رود.

لذا نخستین گروه از آنان که مانند برهم زدن چشم و درخشش برق راه را طی می‌کنند انبیا علیهم‌السلام‌اند، و دسته دوم که مانند باد و پرنده طی می‌کنند صدیقان و اولیایند، و سوم که مانند اسب تیزتک راه را در می‌نوردند صادقانند که با نفسشان مجاهده کرده و با خداوند سبحان در تمام حرکات و در آنچه در دل می‌گذرد صادق‌اند، و چهارم مانند اسب سوار است و آنان تقوا پیشگان‌اند، و پنجم مانند دویدن مرد است که عابدان‌اند و ششم راه‌رفتن است که عمل‌کنندگان پنهان‌اند و هفتم به‌روی افتاده است و آنان متهتکان (یعنی متجاهران به فسق ـ برخلاف عملی‌کنندگان پنهان) از موحدان‌اند، و هر دسته‌ای را نوری است: نور نبوت و نور ولایت و نور صدق و نور تقوا و نور عبادت و نور ستر و نور توحید؛ بعضی از آنان نورش تا آنجا است که چشمش کار می‌کند و بعضی دیگرشان تا انگشت شست پایش است که این آخرین دسته از آنها است، و نور به‌واسطه بسیاری اعمال نمی‌باشد، بلکه نور به‌سبب بزرگی اعمال است، لذا نور عمل، به مقدار نوری که در قلب است بزرگ می‌شود [۳]، و نور قلب

۱. فیض خداوند قطع نمی‌شود و نورش غروب نمی‌کند و تعیین هفت، به اعتبار ستارگان هفتگانه و یا به اعتبار تغییرات کلی در آداب پیامبران اولواالعزم هفتگانه از رسولان، و یا به اعتبار لطایف هفتگانه انسانی می‌باشد. «سبزواری» ۲. یعنی آن را از روی تعلق پذیرفتند و بدان از روی تحقق وفا ننمودند، زیرا اسلام یعنی تسلیم و استقامت در آن، چنانکه خداوند می فرماید: فاستقم کما امرت. بنابراین برایشان پلی می‌زنند تا به آتش طبیعت نسوزند تا کارشان تمامی یابد. «سبزواری» ۳. کسی برای امتثال امر الهی روزه می‌گیرد و کس دیگر برای تحصیل صفای قلب، زیرا گرسنگی ابری باران زاست، کسی روزه می‌گیرد تا بر حال فقرا آگاه گردد و ←

به مقدار نور قرب بزرگ می‌شود، پس هر صاحب نوری که نورش به خداوند نزدیکتر باشد، نورش تابناکتر و بزرگتر و از جهت بینائی نافذتر و از حیث وزن سنگین‌تر است، چه بسیار کسی که آنجا عملی اندک دارد ولی از کسی که از وی به چندین برابر عملِ افزون‌تری دارد به بهشت پیشی می‌گیرد.

آیا نمی‌بینی رسول خدا صلی‌الله علیه و آله به معاذبن جبل فرمود: اخلص یکفیک القلیل من‌العمل، یعنی: اخلاص بورز که عمل اندک تو را کفایت می‌کند؛ بنابراین بنده جز به‌سبب بزرگی نور به اخلاص نمی‌رسد، لذا اعمالشان به‌سبب بزرگی نور پاکی و تمامی می‌یابد؛ و آنچه که بیان ما را محقق می‌دارد اینکه مردی از این امت به اندازهٔ هزار سال عمر از پیشینیان جلو می‌افتد، از این‌روی در حدیث آمده: یا جندا نوم الاکیاس و فطر هم کیف یغبنون سهر الحمقی و صیامهم، یعنی: خوشا خوابیدن و خوردن هوشیاران که شب بیداری کم خردان و روزه داشتنشان (در نسبت با آنان) زیان بوده و کلاه سرشان رفته است؛ بنابراین هم سنگ دانه‌ای خردل (عمل) از صاحب تقوا و یقین، نزد خداوند سبحان از امثال کوهها (عمل) از فریب‌خوردگان و کم‌خردان برتر است.

و بازگفته: صراط مستقیم راه توحید است و آن دین حقیقی است که تمام انبیا و رسولان و تابعان آنان بر آن بودند و تمام احوال عالی و مقامات سالکان در سیر الی الله و سیر فی‌الله بدان بازگشت دارد، و علم توحید سودمندترین علوم و برترینشان و بلکه صافی‌تر و پاک ترینشان است، و آن مقصد مطلوب و مطلب مرغوب است و: لیس وراء عبادان قریة، یعنی: آن‌سوی آبادان روستایی نیست، و در رهایی هیچ چشم داشتی جز دست یازیدن بدان، و رسیدن به درجات جز به چنگ‌زدن به آن نمی‌باشد، و به‌سبب بلندی مرتبه و رفعت منزلت و مقامش، دیدگان از آن ناتوان مانده و خردها وامانده و نظرها بی‌بهره‌اند، زیرا آن دریائی است که خردها در ساحلش مانده و ارواح و

← دیگری روزه می‌گیرد تا به خوی خداوندی که خوردن ندارد خوپذیر گردد، و یکی برای امتثال امر انفاق می‌کند و دیگری برای تحصیل صفت نیک که بخشش است انفاق می‌کند، و یکی هم برای دلسوزی به فقیر انفاق می‌کند، آن یک هم برای خوپذیری به خوی قاضی‌الحاجات که رازق خلایق است انفاق می‌کند، و بقیه را بر این قیاس کن. «سبزواری»

قلوب به کُنه و باطنش راه ندارند؛ پایان سخن او.

او در آنجا که گفته: امکان رسیدن به عالم قرب و راه پیمودن به‌سوی او جز به علم توحیدِ فقط امکان‌پذیر نیست، درست گفته؛ و غیر آن از علوم و اعمال را نزد خداوند وزنی نیست [1] ـ مگر از جهت یاری کردنشان فقط در تحصیل آن علم ـ و برهان این ادعا از مواضع بسیاری در این کتاب مستفاد می‌گردد.

بینشی کشفی

بدان صراط مستقیم چنانکه گفته‌اند صراطی است که تو را به بهشت می‌رساند، و آن‌صورت هدایتی است که برای نفست ـ مادام که در عالم طبیعت هستی از اعمال قلبی و حالات ـ انشاء و ایجاد کرده‌ای؛ و تحقیق آنکه: هنگام برطرف شدن پرده و کنار رفتن حجابها برایت روشن می‌گردد که نفس سعید انسانی همان صورت صراط مستقیم الهی است که دارای حدود و مراتب می‌باشد، اگر سالک درجه درجه بر حدود و مقاماتش گذر کند، او را به جوار پروردگارش رسانیده و وارد بهشتش می‌نماید، و آن در این جهان، مانند دیگر امور اخروی از دیده پنهان است و بر حواس پوشیده، و چون به‌سبب مرگ پرده برداشته شد و حجاب از دیدهٔ دلت برطرف گردید، آن را مشاهده خواهی کرد، و این صراط در روز رستاخیز برایت مانند پلی محسوس بر روی جهنم کشیده می‌شود که اوّلش در موقف است و آخرش بر دری از درهای بهشت، و هرکس که آن را مشاهده می‌کند می‌شناسد و می‌دانی که آن صنعت و ساخت خودت می‌باشد، و در آن هنگام خواهی دانست که آن در دنیا پلی کشیده شده بر روی جهنم طبیعتت بوده که بدان گفته می‌شد: ظل ذی ثلاث شعب لا ظلیل و لا یغنی من اللهب، یعنی: سایه‌ای که سه شاخه دارد که نه سایه افکن است و نه از حرارت نگاه می‌دارد (۳۰ و ۳۱ ـ مرسلات) چون آن چیزی است که نفس را به شراره‌های شهواتی که اثر حرارتش در آخرت آشکار می‌شود می‌رساند و اکنون در پوسته و غلاف این بدن ـ مانند آتش زیر خاکستر ـ پنهان است، پس نیکبخت کسی است که آتشش را به آب علم و تقوا خاموش سازد.

۱. زیرا علوم معین آن، علومی آلی‌اند نه اِصالی، و اعمال صالح صیقل آینه قلب‌اند. در حدیث قدسی آمده: فخلقت الخلق لکی اعرف «سبزواری»

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات گوید: اعتقاد ما در صراط این است که آن «حق» است و پلی بر روی جهنم می‌باشد که تمام خلایق از آن می‌گذرند، خداوند می‌فرماید: و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا، یعنی: هیچ‌کس از شما نیست مگر وارد جهنم می‌شود و این امر از جانب پروردگارت حتمی و مقرر است (۷۱ ـ مریم) و صراط به‌وجهی دیگر نام حجج الهی است [۱]، پس هرکس که آنها را در دنیا شناخت و اطاعتشان را نمود، خداوند در رستاخیز اجازه عبور بر صراطی را که پل روی جهنم است به او خواهد داد، و رسول خدا صلی‌الله علیه و آله به علی علیه‌السلام فرمود: یا علی! اذا کان یوم القیامة اقعدانا و انت و جبرئیل علی الصراط و لا یجوز علی الصراط الا من کانت معه برأته بولایتک، یعنی: ای علی! چون رستاخیز فرارسد، من و تو و جبرئیل بر اوّل صراط می‌نشینیم، و هیچ‌کس اجازهٔ عبور از صراط را ندارد مگر آنکه اجازه نامه‌ای به ولایت تو داشته باشد؛ پایان سخن او.

گویم: شگفت آنکه: صراط و رفتن بر آن و مسافت و روندهٔ در آن یک چیز است، و این در راه آخرت هم که آن را نفس انسانی می‌پیماید همین‌گونه است، زیرا مسافری که به‌سوی خدا سفر می‌کند ـ یعنی نفس ـ در ذاتش سفر می‌کند و مقاماتی را که در ذاتش واقع است، به ذاتش درمی‌نوردد، لذا در هر گامی، قَدمش بر سرش ـ و بلکه سرش بر قدمش ـ واقع می‌شود و این امر شگفتی است، ولی در مقام تحقیق و عرفان چندان شگفت و عجیب نمی‌باشد [۲].

۲۰

فصل

در پخش نامه‌های اعمال و آشکار شدنشان

گفتار و کردار مادام که وجودشان در اکوان حرکات و مواد مکوَّنات است، آنها را بهره

۱. یعنی امامان دوازده‌گانه، در زیارت جامعه است: انتم السبیل الاعظم و الصراط الاقوم. «سبزواری»

۲. اشاره است به دَوری بودن حرکت، و نیز اینکه علم ملازم عمل است و عمل ملازم علم، پس معنی واقع شدن قدم بر سراینکه: بر مقتضای نور معرفتش که به منزلهٔ سرش می‌باشد عمل می‌کند، و معنی گذاردن و واقع شدن سر بر قدم اینکه: معرفتش (یعنی نفس) مبتنی بر نتیجه علمش می‌باشد که بنایش بر معرفت پیشین است، تا آنکه منازل الی‌الله را درنورد. «سبزواری»

و نصیبی از بقا و ثبات نمی‌باشد، ولی چون کسی فعلی را انجام داد و یا سخنی گفت، از آن اثری در نفس و حالتی قلبی آشکار می‌شود که مُدّت زمانی باقی می‌ماند، و چون افعال و گفتار تکرار پذیرفت، آثار در نفس استحکام می‌یابد و احوال، ملکات می‌گردد، زیرا فرق بین ملکه و حال به‌سبب شدت و ضعف می‌باشد، و اشتداد در کیفیت، منتهی به حصول صورت جوهری می‌گردد که مانند آن کیفیت، مبدئی می‌شود، مانند حرارت ضعیف در زغال که چون اشتداد پیدا کرد، صورت آتشی می‌گردد که می‌سوزاند، کیفیت نفسانی هم این‌گونه است، وقتی اشتداد پیدا کرد، ملکه‌ای راسخ و استوار می‌گردد، یعنی صورتی نفسانی می‌گردد که آن‌صورت، مبدأ آثاری که اختصاص بدان دارد می‌شود، لذا به‌سبب آن فعلی که با آن مناسبت دارد به سهولت ـ بدون فکر و تعمّل ـ صادر می‌گردد؛ از این راه است که ملکه صنایع و مبدأ مکاسب علمی و عملی پدید می‌آید، و اگر نفوس انسانی این تأثیرپذیریِ از فعل و سپس اشتداد آن اثر در آنها روز به‌روز نبود، هیچ‌یک از مردمان را امکان اکتساب چیزی از صنعتهای علمی و عملی نبود و تأدیب و تعلیم هیچ‌کس را سودمند نمی‌افتاد و تمرین و عادت دادن کودکان را بر اعمال هیچ فایده‌ای نبود، البته این پیش از رسوخ هیآتی که ضدّ آنچه در نفوسشان مطلوب است می‌باشد، از این‌روی تعلیم مردان سرد و گرم چشیدهٔ روزگار و تأدیبشان به‌جهت استحکام صفات حیوانی در نفوسشان ـ پس از آنکه هیولانی بودند و پذیرای هر علم و صنعت ـ مانند صفحه کتابی که خالی از نقش حروف و صور است ـ بسیار مشکل می‌باشد.

پس این آثاری که در قلوب و ارواح حاصل است، به منزلهٔ نقوش و نوشته است که در صفحات و الواح حاصل‌اند، چنانکه خداوند می‌فرماید: اولئک کتب فی قلوبهم الایمان، یعنی: آنان را خداوند در دلهاشان ایمان رقم‌زده است (۲۲ ـ مجادله) و این قلوب و ارواح را در زبان شریعت صحایف اعمال گویند، و این نقوش و صور همان‌طور که نیازمند به قابلی است که قبولش کند، همین‌طور نیازمند به فاعلی است، یعنی مصوِّر و نویسنده، پس مصوِّران و نویسندگانِ چنین نوشته نوری، فرشتگان کرام‌اند ـ به‌واسطه کرامت و ارجمندی ذات و افعالشان از خواری و دنائت جسمی و برتری جواهرشان از مواد طبیعی ـ پس آنان ناگزیر نوعی و دسته‌ای از فرشتگان‌اند که بر

اعمال و گفتار بندگان گماشته شده‌اند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان علیکم لحافظین کراماً کاتبین، یعنی: بر شما حافظان و نگهبانان گماشته شده که نویسندگان ارجمندی هستند (۱۱ ـ انفطار) و آنان دوگروه‌اند: یکی فرشتگان دست راستی که اعمال اصحاب یمین را می‌نویسد، و فرشتگان دست چپی که اعمال اصحاب شمال را می‌نویسد، خداوند می‌فرماید: اذ یتلقی المتلقیان عن الیمین و عن الشمال قعید ما یلفظ من قول الالدیه رقیب عتید، یعنی: وقتی دو فرشته‌ای که از جانب چپ و راست نشسته‌اند نویسند، سخنی ادا نکند مگر نزد او مراقبی حاضر است (۱۷ و ۱۸ ـ ق) و فرمود: یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن اوتی کتابه بیمینه فاولئک یقرئون کتابهم و لایظلمون فتیلا، یعنی: روزی که هر گروهی را به کتاب عملشان بازخواست کنیم، هر که نامه‌اش را به‌دست راستش دهند، آنها نامهٔ خویش بخوانند و به اندازه نخ هسته خرمایی ستم نبینند (۷۱ ـ اسراء) و فرمود: فاما من اوتی کتابه بیمینه فیقول هاؤم اقرؤا کتابیه انی ظننت انی ملاق حسابیه، یعنی: اما هرکس که نامه‌اش را به‌دست راستش داده‌اند گوید بیائید و نامه مرا بخوانید، من یقین داشتم که حساب خویش را خواهم دید (۱۹ و ۲۰ ـ حاقه) زیرا نامه‌اش از جنس علوم و اعتقادات صادق و اخلاق نیکو است: و اما من اوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتنی لم اوت کتابیه و لم ادرما حسابیه، یعنی: اما هرکس که نامه او را به‌دست چپش داده‌اند گوید: ای کاش نامه‌ام را نداده بودند و نمی‌دانستم حساب من چیست (۲۵ و ۲۶ ـ حاقه) چون نامه‌اش از جنس دروغ‌های باطل و صفات شیطانی و یا شهوات حیوانی و ریاستهای دنیوی است که باعث انحراف دلها و شکنجه نفوس می‌باشد، و چنین نوشته‌ای که مشتمل بر دروغ و غلط و هذیان و بیهوده‌گویی است، درخور سوختن به آتش است، چنانکه فرمود: و اما من اوتی کتابه وراء ظهره فسوف یدعوا ثبوراً و یصلی سعیرا، یعنی: اما هرکس که نامه‌اش را پشت‌سرش دهند، زود باشد که آرزوی هلاک کند و به جهنم درآید (۱۰ ـ ۱۲ ـ انشقاق).

در خبر است که: من عمل حسنة کذا، یخلق الله منها ملکاً یستغفر له الی یوم القیامة، یعنی: هرکس چنان عمل نیکی را انجام دهد، خداوند از آن عمل فرشته‌ای می‌آفریند تا روز رستاخیز برای او آمرزش طلب کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: ان

الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم‌الملائکة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التی کنتم توعدون، نحن اولیائکم فی‌الحیوة الدنیا و فی‌الاخرة، یعنی: کسانی که گفته‌اند پروردگار ما خداوند یکتا است و سپس پایداری کردند، فرشتگان به ایشان نازل شوند، که بیم مدارید و اندوه مخورید و به بهشتی که به آن وعده‌تان می‌داده‌اند شادمان باشید ما در زندگی دنیا دوستان شمائیم و در آخرت نیز (۳۰ و ۳۱ ـ فصلت) قیاس در کفر و اعتقاد زشت هم این‌گونه است، پس هرکس که اعتقادش در مسائل الهی تباه باشد و جهل و نادانی در وی رسوخ داشته باشد و به مرز کفر رسیده باشد، بر نفسش شیطانی نازل می‌شود و او را وعدهٔ به شرّ می‌دهد و به جهل و بی‌خبری فریب، و در نفسِ خودش خود بینش می‌سازد و در دنیا و آخرت همدم و قرینش می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاک اثیم، یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: آیا خبرتان دهم که شیاطین به چه کسی نازل می‌شوند؟ بر همه دروغسازان سخن دزد گنه پیشه نازل می‌شوند (۲۲۱ و ۲۲۲ ـ شعرا) آیات الهی را که بر او خوانده می‌شود می‌شنود آنگاه به تکبّر کردن اصرار می‌ورزد و گویی آن را نشنیده است، پس به عذابی دردناک بشارتش بده (۷ و ۸ جاثیه) و فرمود: و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطاناً فهوله قرین، یعنی: هرکس از ذکر خدای رحمان روی‌گرداند، شیطانی را به او گماریم که همدم و قرینش باشد (۳۶ ـ زخرف) این هیأت راسخ و استوار در نفس که روز رستاخیز برایش تمثّل پیدا می‌کند، همان است که در زبان حکمت به «مَلَکه» نامیده می‌شود و در زبان شریعت به فرشته و شیطان ـ در دو جانب خیر و شرّ ـ ولی مسمّا درواقع یکی است، زیرا نزد ما محقق و ثابت است که ملکات نفسانی، اموری جوهری و موجوداتی که قائم به ذات خودانـد مـی‌گردند و از جهت رفاه بخشی و شکنجه، فعال در نفس می‌باشند، و اگر برای این ملکات ثبات و تجوهری که پیوسته و جاودان باقی بمانند نبود، برای خلود بهشتیان در پاداش و خلود دوزخیان در شکنجه و عذاب، هیچ‌وجهی نبود.

زیرا منشأ پاداش و کیفر اگر نفس کردار و یا گفتار باشد، آن‌دو، دو اَمر زایل شونده‌اند و بقای معلول با زوال علتِ اقتضاکننده لازم می‌آید و این نادرست است، و

فعل جسمانی که در زمان متناهی واقع می‌شود چگونه منشأ جزائی که در زمانهای نامتناهی واقع می‌شود می‌گردد؟ و چنین مجازاتی شایسته حکیم ـ به‌ویژه در بخش کیفر و عذاب ـ نمی‌باشد، چنانکه فرموده: و ما انا بظلام للعبید، یعنی: من به بندگانم ستم نمی‌کنم (۲۹ ـ ق) و فرمود: ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم، یعنی: اما بدانچه دلهایتان کرده بازخواست می‌کند (۲۲۵ ـ بقره) بلکه بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ، به‌سبب ثبات در نیات و رسوخ در ملکات، خلود و جاودانگی پیدا می‌کنند، با این همه هرکس که در دنیا هم‌سنگ ذره‌ای عمل نیک و یا بد انجام داد، اثر آن را در صحیفهٔ نفسش و یا صحیفه‌ای برتر از نفسش نوشته می‌بیند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة بایدی سفرة کرام بررة، یعنی: در صحیفه‌های ارجمند که والا و پاکیزه است، به‌دست نویسندگان گرامیِ نیکو (۱۳ ـ ۱۶ ـ عبس).

و چون رستاخیز برپا گشت و هنگامش رسید، آن‌وقت است که دیده‌اش به صفحهٔ ذاتش می‌افتد، این به‌سبب فراغت و آرام گرفتنش است از شواغل و سرگرمیهای این دنیا و آنچه حواس بر او وارد می‌سازد، و توجه به صفحهٔ باطن و لوح ضمیرش می‌کند و این است مراد الهی که فرمود: و اذا الصحف نشرت، یعنی: وقتی که نامه‌ها گسترده و باز شود (۱۰ ـ تکویر) پس هرکس که در غفلت و بی‌خبری از احوال نفس و حساب گناهان و عمل نیکش است، هنگام برکنار شدن پرده‌اش و حضور ذاتش و مطالعهٔ صفحه کتابش گوید: ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة الا احصاها، یعنی: ای وای بر من! این نامه چیست که گناه کوچک یا بزرگی نگذاشته مگر آن را به‌شمار آورده (۴۹ ـ کهف) یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أن بینها و بینه امداً بعیداً، یعنی: روزی که هرکس آنچه کار خوب کرده حاضر بیابد [1] و نیز آنچه کار بد کرده دوست دارد میان او و کارهای بدش فاصله‌ای دور باشد (۳۰ ـ آل‌عمران) در این‌باره از طریق اهل بیت و غیر اهل بیت از رسول خدا ـ صلی‌الله علیه و آله. احادیث فراوانی روایت شده است.

از آن جمله از قیس بن عاصم مروی است که رسول خدا (ص) به او فرمود:

۱. از سه وجه: از ملکات اعمال و صورتهای مجسم آنها و صورتهای ادراکیشان. «سبزواری»

یا قیس! ان مع العز ذلاً و مع الحیاة موتاً و ان مع الدنیا آخرةً و ان لکل شئی رقیباً و علی کل شئی حسیباً و ان لکل اجل کتاباً و انه لابد لک من قرین یدفن معک و تدفن معه، و هو حی و انت میت، فان کان کریماً اکرمک و ان کان لئیماً اسلمک، ثم لا یحشر الا معک و لا تحشر الامعه، و لا تسئل الاّ عنه، فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح آنست به و ان فسد لا تستوحش الا منه، و هو فعلک؛ یعنی: ای قیس! هر عزتی را خواری همراه است و با حیات، مرگ همراه است و با دنیا آخرت، و هر چیزی را نگهبانی است و بر هر موجودی حسابرسی گماشته شده و هر مهلتی را نوشته‌ای است و تو را ناگزیر از همدم و قرینی است که با تو دفن می‌شود درحالی که او زنده است و تو با او دفن می‌شوی درحالی که تو مرده‌ای، اگر کریم و بزرگوار باشد تو را اکرام می‌کند و اگر فرومایه باشد ترا شکنجه می‌کند، سپس جز از او سئوال نخواهد شد، پس او را جز صالح و نیکو قرار مده، زیرا اگر نیکو و صالح شد به او اُنس و خو خواهی گرفت و اگر فاسد و تباه شد جز از او هراس و وحشت نخواهی داشت، و آن عمل تو است.

ای دوست من! در این حدیث شریف بنگر تا در آن خلاصه و مغز معرفت نفس و علم آخرت را بیابی، و در آن اشاره است به چندین مسأله شریف که اینجا موضع بیان آنها نیست.

و از آن جمله بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله است که فرمود: ان الجنة قیعان و ان غراسها سبحان‌الله، یعنی: بهشت زمین همواری بیش نیست و نهال کاشتن در آن سبحان‌الله است.

و از آن جمله: ان المرء مرهون بعمله، یعنی: هرکس در گرو اعمال خودش است.

و از آن جمله بیان رسول خدا(ص) است که: خلق الکافر من ذنب المؤمن، یعنی: کافر از گناه مؤمن آفریده شده است [1]، و امثال اینها که فراوان است.

از سخنان فیثاغورس است که: به‌زودی گفتار و کردار و پندار تو آشکار خواهد شد (و هریک را صورتی عارض شود) و از هر حرکت فکری و یا گفتاری و یا کرداری، صورتهایی روحانی و جسمانی برای تو ظاهر می‌شود، پس اگر حرکت غضبی و یا شهوی باشد، ماده و منشأ شیطانی می‌گردد که ترا در زندگانی آزاررسانیده و پس از

۱. یعنی شیطان کافری که عبارت از صورت ملکه‌ای است که از تکرار گناه حصول یافته است.... «سبزواری»

مرگت از رسیدن به نور بازمی‌دارد، و اگر حرکت عقلی باشد فرشته‌ای می‌گردد که به همنشینی او در دنیا برخوردار شده و در آخرت تو را به همسایگی خدا و سرای کرامت او می‌رساند.

و آنچه اشاره دارد که صورت هر انسانی در آخرت نتیجهٔ عمل و غایت فعلش در دنیا است، بیان الهی است دربارهٔ فرزند حضرت نوح علیه‌السلام که: انه عَمَلٌ غیر صالح، یعنی: او عمل بد و ناشایسته است (۴۶ ـ هود) آیات فراوانی در قرآن است که دلالت بر این دارد آنچه را انسان در آخرت ملاقات می‌کند و از بهشت و هرچه از حورها و کاخ‌ها و میوه‌ها و غیر آنها که در آن است و از دوزخ و هرچه از کژدمها و افعی‌ها و جز آنها که در آن است بدو می‌رسد، جز غایت افعال و صورت اعمال و آثار ملکاتش نمی‌باشد، و بلکه جزا در آنجا به‌واسطهٔ نفس عمل می‌باشد، یعنی به اعتبار آنچه که بدو منتهی می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لا تجزون الا ما کنتم تعملون، یعنی: جز آنکه می‌کرده‌اید جزا نخواهید دید (۵۴ ـ یس) و فرمود: انما تجزون ما کنتم تعملون، یعنی: فقط آنچه انجام داده‌اید جزا خواهید دید (۱۶ ـ طور) و نفرمود از آنچه انجام داده‌اید، این آگاهی دادن بر این معنی می‌باشد، و فرمود: جزاء اعداء الله النار، یعنی: کیفر دشمنان خدا آتش است (۲۸ ـ فصلت).

توضیح این مطلب آنکه: مواد اشخاص اخروی و متعلقات آن و آنچه به منزلهٔ دانه برای درختان و نطفه برای حیوانات و هیولا برای امور عقلی است، عبارت از تصورات باطنی و تخیلات نفسانی و اندیشه و تفکرات عقلی است، زیرا سرای آخرت و هرچه در آن است جز از جنس این دنیا و آنچه در آن است نمی‌باشد، پس هر چیزی که در دنیا است دارای مادّهٔ جسمانی است که بر آن، صورت و یا نفسی از خارج، با کمک سبب‌هایی خارجی و اوضاع و حرکاتی فلکی وارد می‌گردد و اجسام حیوانیشان را حیاتی عَرَضی می‌باشد، و آنچه در آخرت از بهشت‌ها و درختان و نهرها و غیراینها می‌باشد، آنها ارواحی هستند که به‌عینه، صورت معلّقِ قائم به ذات خودشان می‌باشند و حیاتشان نفس ذاتشان است، و هر نفس انسانی با آنچه بدان تعلق دارد، از حوران و کاخ‌ها و درختان و نهرها، تمامی موجود به یک وجود و زنده به یک حیات‌اند، و همگی با وحدت شخصیشان، از حیث صور متکثراند، و انسان وقتی از جهان انقطاع

یافت و از لباس این دنیای پست رها شد و از دیدگانش این پرده بر افتاد، قوه و نیروی ادراکی او قدرت، و علمش غیب و غیبش شهادت شده و نتایج اعمال و افکارش را می‌بیند و آثار حرکات و افعال خود را مشاهده کرده و صحفیهٔ اعمال و نامهٔ کردار نیک و بدش را می‌خواند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامة کتاباً یلقاه منشورا اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا، یعنی: کردار هر انسانی را ملازم او گردانیده‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آوریم که آن را بازشده بیند [به او گفته شود:] نامهٔ خویش فروخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است (۱۳ و ۱۴ ـ اسراء).

آنچه دلالت دارد انسان کاین در سرای آخرت، از مادّه طبیعی تکوّن نیافته و بلکه از صورت نفسانی ادراکی است بیان الهی است که: و ننشئکم فیما لا تعلمون، یعنی: در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۰ ـ واقعه) و فرمود: انّ کتاب الابرار لفی علیین، یعنی: نوشته نیکان در علیین است (۱۸ ـ مطففین) و معلوم است آنچه در علیین است مخلوق از ماده جسمانی نمی‌باشد، پس دانسته شد که انسان در رستاخیز از معلوم و معتقَدش تکوّن می‌یابد، اگر معلومش از باب شهوات نکوهیده و آرزوهای باطل و هوا و هوسهای تباه باشد، از دوزخیان و شکنجه شوندگان و سوزندگان به آتش جهنم است و نوشته‌اش در سجّین، و اگر معلوماتش از باب امور قدسی و معرفت الهی و فرشتگان و کتابها و رسولانش باشد، ناگزیر از صاحبان ملکوت اعلا و منزل برتر و قرب و نزدیکی هرچه بیشتر به حق متعال و رفیق اسنیٰ و عالی می‌باشد.

۲۱
فصل
در حقیقت حساب و میزان

شاید از اصولی که مکرراً بیان داشتیم آگاه شده باشی که هر مکلفی در روز رستاخیز، حاصل کردار و گفتارهای پراکنده‌اش را و نتیجهٔ حساب حسنات و سیئاتش را مشاهده می‌کند و با کوچک و بزرگ اعمالش برخورد می‌نماید: که: لا یغادر صغیرة و لا کبیرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا یظلم ربک احدا، یعنی: کوچک و

بزرگی نیست مگر آن را بشمار آورده و هرچه کرده‌اند حاضر یابند، که پروردگارت به هیچ‌کس ستم نمی‌کند (۴۹ ـ کهف) و حساب عبارت است از جمع تفریق اعداد و مقادیر و تعریف نتیجه آنها، و در قدرت الهی است که در یک لحظه برای خلایق حاصل اعمال آنها و میزان حسنات و سیئاتشان را آشکار سازد، چون سریع‌ترین حسابرسان است، می‌فرماید: و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبة من خردل اتینا بها و کفی بنا حاسبین، یعنی: ما ترازوهای عدل را در روز رستاخیز برپا خواهیم نهاد و کسی به هیچ‌وجه ستم نبیند و اگر هموزن دانه خردلی باشد بیاریمش که ما بس حسابگرانیم (۴۷ ـ انبیا) و فرمود: والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون و من خفت موازینه، فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بآیاتنا یظلمون، یعنی: آن‌روز وزن کردن درست انجام می‌شود، هرکس ترازوهایش گران باشد، آنان همان رستگارانند و هر که ترازوهایش سبک باشد آنان همان کسانی‌اند که خویش را زیان زده‌اند (۸ ـ اعراف) ترازو به‌صورت جمع آورده شده است، این اشاره بدان دارد که ترازو انواع فراوانی دارد، بعضی‌ها میزان علوم‌اند و بعضی دیگر میزان اعمال.

اما میزان و ترازوی علوم: بدان که خداوند میزان راست و دقیقی از آسمان فروفرستاده تا به انواع مختلف آن، پیمانه‌های غذاهای معنوی و وزن روزیهای روحانی باطنی و درست آن از نادرستش شناخته شود، و نقود (جدا کردن خوب از بد) حقایق عقلی و جواهر صورتهای ادراکی وزن گردد تا در بازار آخرت، رایج و روان آن از ناسره و قلب شده، و خالص آن از آمیخته باز شناخته شود، و ما به‌واسطهٔ آموزش رسول خدا صلی‌الله علیه و آله، چگونگی و کیفیت وزن با آن میزان و شناخت انواع پنجگانهٔ آن و جدا کردن درست آن را از نادرست دانسته‌ایم، چنانکه فرموده: و زنوا بالقسطاس المستقیم، یعنی: با میزان درست بسنجید (۳۵ ـ اسراء) پس هرکه این میزان‌های پنجگانه را که خداوند در کتاب خود نازل کرده و آن را بر رسول خود فروفرستاده بداند، و به‌واسطهٔ آن میزان، پیغمبران و بندگان صالح و نیکوکار خدا را بشناسد، در حقیقت هدایت شده، و هرکس از آن‌روی گرداند و به فکر و حدس و گمان خود عمل نماید، درواقع بی‌راهه را پیموده است و درنتیجه گمراه شده و به آتش دوزخ خواهد افتاد.

اگر گویی: میزان علوم در کجای قرآن است؟ و این جز تهمت و دروغ نیست؟

گوییم: آیا نشنیده‌ای که خداوند در سورهٔ رحمان می‌فرماید: و السماء رفعها و وضع المیزان الا تطغوا فی المیزان و اقیموا الوزن بالقسط و لا تخسروا المیزان، یعنی: آسمان را برافراشت و ترازو را نهاد که در وزن کردن ستم نکنید و همه‌چیز را به میزان انصاف بسنجید و در وزن کردن ستم نکنید (۷ و ۸ ـ رحمن) آیا در سورهٔ حدید نشنیده‌ای که فرمود: لقد ارسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط، یعنی: پیغمبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و عدل نازل کردیم تا مردم به انصاف و عدالت گرایند (۲۵ ـ حدید) آیا ای اندیشمند خردور گمان می‌کنی که میزان نازل شدهٔ از جانب خداوند با فروفرستادن کتاب که نام آن (ترازو) با نام کتاب به هم پیوسته همان ترازوی گندم و جو و برنج و خرما و از این قبیل است؟ آیا پنداری آن ترازویی که در مقابلش کاخ آسمان را نهاده، قپان و شاهین و امثال این دو است؟ چقدر گمان از واقعیت دور است! و چه سست و بی‌پایه است این تهمت! ای نگرندهٔ در معانی کتاب! تقوا پیشه کن و در مورد تأویل بی‌راهه و کج مرو، و اسب نادانی و سرسختی را سوار مشو: انی اعظک ان تکون من الجاهلین، یعنی: من پندت می‌دهم که از مردمان نادان مباشی (۴۶ ـ هود).

بدان چیزی که امثال تو و یارانت از ظاهریان و حنبلیان و غیر آنان را بر حمل الفاظ کتاب و سنت بر معانی عمومی می‌خواند، جمود و خشکی طبعشان است بر تجسّم، و گذر نکردن ذهنشان از مرزهای اجسام و امور جسمانی، ولی اگر کمی در معنی میزان اندیشه می‌کردند و حقیقت معنای آن را از زوائد و خصوصیات بیرون می‌کشیدند، مسلماً می‌فهمیدند حقیقت میزان و روح و راز آن چیزی است که سنجش انجام می‌گیرد و شئی بدان وزن می‌گردد، و شئی هم اعم و فراگیرتر از آن است که جسمانی باشد و یا غیر جسمانی، پس همان‌گونه که قپان و ترازوی دو کفّه و غیر این دو، میزان سنجش سنگینی‌هایند و اصطرلاب میزان اندازه‌گیری بلندیها و زمانها، و شاقول میزان دانستن ستونها است و خط کش میزان راست بودن خطها، همین‌طور علم منطق هم میزان فکر ـ در علوم نظری ـ می‌باشد که بدان، فکر درست از تباه آن باز دانسته می‌شود، و علم نحو میزان اِعراب و بنا، و علم عروض میزان شعر و حسّ، میزان بعضی

مدرَکات و عقل کامل، میزان تمام اشیا می‌باشد.

خلاصه آنکه میزان هر چیزی از جنس آن است، پس میزان‌ها مختلف‌اند، لذا میزانی که در قرآن آمده است سزاوار می‌باشد که حمل بر اشرف و برترین میزانها شود و آن، میزان روز حساب است، چنانکه بیان الهی بر آن دلالت دارد: و نضع الموازین القسط لیوم القیامة، یعنی: ما ترازوهای عدل را در روز رستاخیز برپا خواهیم نهاد (۴۷ ـ انبیا) و آن میزان علوم و میزان اعمال قلبی است که از اعمال بدنی سرچشمه می‌گیرد؛ از حضرت صادق علیه‌السلام از تفسیر بیان الهی که: و نضع الموازین القسط لیوم القیامة، پرسش شد، فرمود: میزانها عبارت از انبیا و اولیایند.

بدان که میزان آخرت میزانی است که بدان، حقایق اشیاء همان‌گونه که هستند دانسته می‌شود، از علم به خدا و صفات علیا و افعال عظمایش از فرشتگان او و کتابها و رسولانش و علم به رستاخیز و بازگشت، اینها از جانب انبیا تعلیم است، چنانکه انبیا از فرشتگان تعلیم می‌گیرند و فرشتگان از خدا؛ پس معلم اوّل خداوند سبحان است و معلم دوم جبرئیل و معلم سوم رسول او می‌باشد؛ خداوند از آسمان این ترازوهای پنج‌گانه را که از قرآن استخراج شده فروفرستاد تا بدان‌ها هر کسی مقدار علم و عقلش، و میزان کوشش و عملش را بداند، و آنها میزان تعادل و میزان تلازم و میزان تعانداند [1] ، ولی میزان تعادل خود به سه قسم تقسیم می‌گردد: اکبر و اوسط و اصغر، که روی‌هم پنج نوع می‌شود و شرح و بیان هر بخش از آنها و چگونگی بیرون کشیدن و استنباطش از قرآن، در کتابمان که به نام مفاتیح‌الغیب [2] نامیده شده است بیان داشته‌ایم، اینها درواقع نردبانهای بَر شدن به آسمان و بلکه رسیدن به مجاورت مبدأ اشیاء می‌باشند، و اصول و مقدماتی که در آن گفته شده نردبانهایی برای عروج و بَر شدن روحانی می‌باشند؛ اما معراج جسمانی: نیروی ادراک هر نفسی بدان نمی‌رسد و فقط اختصاص به نیروی نفس نبی ـ صلی‌الله علیه و آله ـ دارد.

خلاصه آنکه: این ترازوهای اخروی ترازوهایی است که بدانها سنگینی‌های افکار و

۱. تعادل یعنی هم برابری و تلازم یعنی وابسته به هم بودن و تعاند یعنی مخالف هم بودن. «م» ۲. این کتاب را مترجم پس از تصحیح به ترجمهٔ آن پرداخت که متن عربی تصحیح شدهٔ آن را مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به طبع رسانید و ترجمه‌اش را انتشارات مولی چاپ و انتشار داد. «م»

پیمانه‌های انظار را در علوم حقیقی که عبارت از ارزاق معنویِ اهل آخرت‌اند دانسته می‌شود، و خداوند آنها را از آسمان فروفرستاده تا هرکس مقدار علم و عقل و مقدار کوشش و عملش را بداند و حساب روزی و عمرش را برسد و کتاب اَجل و آرزویش را حاضر سازد، زیرا هر مخلوقی را روزیِ مخصوصی است و به‌حسب هر روزی، او را بقایی معلوم و اَجلی نوشته شده و حسابی رسیده شده است، و روزیهای معنوی مانند روزیهای صوری در خوردن متفاوت‌اند و در دوام حیات و اَجل ـ چه از جهت کمّی و چه از حیث کیفی و چه نفع و چه ضرر ـ بر یکدیگر برتری دارند، بلکه روزیهای اخروی تفاوتشان بیشتر و برتریشان از روزیهای دنیوی افزون‌تر است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و للاخرة اکبر درجات و اکثر تفضیلا، یعنی مرتبتهای آخرت بهتر و برتری آنها بیشتر است (۲۱ ـ اسراء) و نیز پیغمبرش را که بیم‌رسان و معلم مردمان است مخاطَب قرار داده و فرموده: ادع الی ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن، یعنی: با برهان و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی نیکوتر مناظره کن (۱۲۵ ـ نحل) لذا او را دستور به دعوت خلایق به انواع روزیهای معنوی، به‌حسب تفاوت نهاد و سرشتشان می‌فرماید.

بنابراین قرآن به منزلهٔ سفره‌ای است که از آسمان به زمین فرود آمده است، در آن انواع روزیهاست، برای گروهی روزی معلوم و حیات تقسیم شده، یعنی حکمت و براهین برای گروهی و پند و اندرز برای گروه دیگر و جدل و شهرت برای گروهی دیگر، در آن برای غیر این سه گروه، غذاهایی است که بدین شکل از لطافت نیستند، بلکه آنها پوستها و سبوس‌هایند ـ برحسب مقاماتشان بر غلظت طبایع و متراکمی و پستی ـ چنانکه خداوند می‌فرماید: و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: تر و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین آمده (۵۹ ـ انعام) پس همان‌گونه که در آن مغز و خالص غذاها برای خردمندان یافت می‌شود، در آن چیزهایی که مانند کاه و پوست (نسبت به خالص و برگزیده غذاها) است، برای عوام ـ آنان که درجه‌شان همتای درجه چهارپایان است ـ یافت می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۲ ـ عبس) و این بدان‌جهت است که غذا لازم است مشابه با غذا خورنده باشد، غذای محسوس برای جوهر حاس و

مخیّلات و موهومات آن برای نفس خیالی و وهمی، و معقولات آن برای جوهر عاقل، چون بدان تغذیه و تقویت می‌کند، استکمال می‌پذیرد و از مرز عقل بالقوه به مرز عقل فعال انتقال می‌یابد و بقایی سرمدی و جاودانگی ابدی پیدا می‌کند.

بینش دادنی میزان‌وار

بدان اموری هست که از آموختنش برای کسی که راه آخرت را می‌پوید گزیری نیست و آن چگونگی موازنه بین دو نشأه، و مقایسهٔ آنچه در هریک از آن‌دو به‌اِزاء دیگری می‌باشد، پس هرکس که خداوند بر دلش باب موازنهٔ بین دو عالم ـ یعنی عالم ملک و شهادت و عالم ملکوت و غیب ـ را گشاده باشد، بر او سلوک راه خدا و ورود در سرای سلامتی آسان شده و بر بسیاری از رازهای قرآنی و اطوارش آگاهی پیدا نموده و حقایق آیات و انوار آن را، یعنی آنچه که تمام دانشمندان رسمی و ظاهری و متفلسفان و حکمائی که به فضل و هوشیاری مشهوراند از آن غفلت داشته و بی‌خبراند، مشاهده می‌کند، و آن در معرفت احوال اشیا و حقایق موجودات ـ آن‌گونه که هستند ـ باب بزرگی است، به‌ویژه معرفت معاد که آن اولین مقامات نبوت است.

چون مبادی احوال انبیا علیهم‌السلام این است که بر ایشان در خواب، آنچه در عالم ملکوت است متجلی و ظاهر می‌گردد و حقایق اشیاء در لباس اشباح مثالی بر ایشان صورت می‌یابد، زیرا رؤیای صادق جزئی از اجزای نبوت است، و حقایق مجرد از لباس صورتِ مثالی جز در عالم قیامت ـ به‌جهت قیامشان به ذات خودشان ـ متجلی نمی‌گردد [۱]، اما در این عالم، در پرده‌هایی از صور حسّیِ مادّی پوشیده‌اند، بنابراین در عالم رؤیای صادق و عالم برزخ هم در پرده‌هایی چنداند ولی رقیق و شفاف‌اند و آنها همان صور مثالی می‌باشند، پس هرکس چگونگی موازنه بین دو عالم ـ و بلکه سه عالم ـ را دانست، تأویل احادیث و تعبیر رؤیا را که جزئی از نبوت است ـ به‌سبب مشاهدهٔ آنچه در آن عالم است به تجرّد تامّ ـ خواهد دانست و آن برای انبیا علیهم‌السلام حاصل است، درحالی که هنوز در کالبدهای بشری‌اند، و برای غیر انبیا

۱. یعنی عالم عقول که قائم به قیومیت حق متعال‌اند، زیرا آنها معانی صِرف‌اند که آنها را نه متعلّقی و نه صورتی ـ نه مثالی و نه طبیعی ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

پس از درگذشتشان از این زندگانی دنیا حاصل می‌گردد.

پس ای دوست من! در این مقام اندیشه کن شاید برایت روزنه‌ای به عالم ملکوت گشاده گردد، وگرنه پیوسته متوجه به پرده‌های عالم تقلید حیوانی بوده و نظرگاه و عزمت ـ از انوار ملکوت ـ بدان سوی بازگشته و بهره‌ور از آثار حسّ و تقلید خواهی بود، لذا محال است که چیزی از پیچیدگیهای حکمت و رازهای قیامت برایت متجلی و آشکار شود.

بدان تو مسافر از دنیا به آخرتی و تاجری هستی که سرمایه‌ات زندگی و حیات دنیوی است و تجارتت اکتساب بهرهٔ علمی که توشه‌ات در سفر تو به بازگشتگاهت می‌باشد، و سودت عبارت از حیات جاودانیت و نعمتها و برخورداریهای آن به لقاء الهی و ملکوتش می‌باشد، و زیانت عبارت از هلاک نفست است به محجوب شدنت از جوار الهی و سرای کرامتش.

بدان ناقد و زر سنج بینا است و از تو جز زر خالص معرفت و طاعت را نمی‌پذیرد، پس حسناتت را به میزان صدق و راستی که انحرافی در آن نیست وزن کن و حساب نفست را پیش از آنکه عمرت سرآید و پیش از آنکه به حسابت رسند و امکان تدارک و جبران نداشته باشی برس! بنابراین ترازوها در روز حساب برپا هستند و در آنها پاداش و کیفر می‌باشد: فاما من ثقلت موازینه فهو في عيشة راضية و اما من خفت موازينه فامه هاوية و ما ادراک ماهيه نار حامية، یعنی: اما هرکس اعمال وزن شده‌اش گران باشد، در عیشی پسندیده است، اما هرکه اعمال وزن شده‌اش سبک است جایگاهش هاویه است و تو چه دانی هاویه چیست؟ آتشی سوزنده است (۶ ـ ۱۱ ـ قارعه).

دنبالهٔ سخن

اما سخن دربارهٔ میزان اعمال: بدان برای هر عملی از اعمال بدنی، تأثیری در نفس است، پس اگر از باب حسنات و طاعات باشد، مانند نماز و روزه و حج و زکات و جهاد و غیر اینها، آنها را تأثیری در تابناک کردن نفس و رها ساختنش از بند شهوات و پاک کردنش از تاریکی‌های امور هیولانی و کشیدنش از دنیا به سرای دیگر می‌باشد، بنابراین عمل به هر کدام از آنها، مقدار معینی از تأثیر را در تابناک کردن و پاک ساختن

دارد، و چون حسنات فزونی یافته و دو چندان شود، به مقدار فزونی یافتن و دو چندان شدنش، مقدار تأثیر و تابناک شدن بیشتر می‌گردد؛ و همین‌طور هر عملِ گناهی را مقدار معیّنی از تأثیر در تاریک ساختن جوهر نفس و تیره و متراکم کردنش و آویختنش به دنیا و شهوات آن و در بند شدنش به زنجیر و کُند آن می‌باشد، و چون گناهان دو چندان شد، تاریکی و تراکم از جهت شدت و مقدار فزونی می‌یابد، و تمام اینها از مشاهدهٔ خلایق در دنیا پوشیده است و هنگام برپا شدن رستاخیز و برطرف شدن پرده‌ها، بر ایشان حقیقت کار در این‌باره روشن و آشکار شده و هریک مقدار کوشش و عمل خویش را مشاهده و برتری یکی از دو کفّهٔ ترازویش را و نیروی مرتبهٔ نور طاعت و یا ظلمت کفرانش را خواهد دید.

خلاصه آنکه هریک از افراد مردم در زمان حیاتش، تفریق (جدا کردن) اعمال دارد، یا حسنات است و یا سیئات و یا آمیخته (از هردو) و چون روز رستاخیز حاصل متفرقات حسنات و یا سیئاتش جمع شد، یا یکی از آن‌دو را برتری هست و یا نیست: بنابر اوّل، از اهل سعادت و نیکبختی خواهد بود ـ اگر برتری حسنات را باشد ـ و از اهل شقاوت و بدبختی خواهد بود ـ اگر برتری سیئات را باشد ـ و بنابر دوم، متوسط بین دو جانب خواهد بود تا آنکه خداوند درباره‌اش حکم کند، یا اینکه عذاب بیند و یا آنکه بر وی ببخشد، ولی جانب رحمت بر بخشندهٔ مطلق از جهت نظر (امید و رجا) می‌چربد.

این اقسام سه‌گانه با قیاس با اعمال اعتبار می‌شود، و در وجود قسم دیگری هستند که از همه برتر می‌باشند، و آنان کسانی‌اند که ذاتشان در شهود جلال الهی مستغرق شده و توجهی به عمل صالح و یا ناصالح ندارند، لذا دو کفّهٔ ترازوشان را شکسته‌اند و از عالم ترازو و موازین اعمال و انحراف در آن و اعتدال به عالم معارف و احوال و مطالعهٔ انوار جمال و جلال رها شده‌اند.

بنابراین دوباره از نو می‌گوییم: هرکسی تا به نیروی یقین و نور ایمان و توحید، از بند طبیعت و بندگی دنیا رها نشده باشد، ذاتش در گرو عملش است، پس او به‌حسب اشتغال به اعمال و افعال و محصول و نتایج آنها و کشش‌شان مرنفس را به یکی از دو طرف، به منزلهٔ ترازویی می‌باشد که دو کفّه دارد: یک کفّه‌اش متمایل به جانب پائین

است، یعنی دوزخ ـ به‌مقدار آنچه در آن از کالای دنیای فانی می‌باشد ـ و دیگری تمایل به جانب بالا و سرای بهشت دارد ـ البته به مقدار آنچه در آن از کالای آخرت است ـ پس در روز عرض اکبر (قیامت) وقتی بین دو کفّه تعارض و کشیدن به دو جانب واقع شود، حکم خاص پروردگار بزرگ است بر هریک، در وارد شدنش به یکی از دو سرای: سرای نعمت و برخورداری و سرای نقمت و بدبختی ـ به برتری یکی از دو کفّه‌اش ـ .

بدان کفّهٔ حسنات در جانب راست است، و آن جانب شرق است و کفهٔ سیئات در جانب چپ است، و آن جانب غرب می‌باشد، سپس فراموش مکن که چون ترجیح و برتری واقع شد و حکم نافذ گشت و کار پایان یافت، دو کفّه حکم یک کفّه را در مشرقی و مغربی و راستی و چپی و بهشتی و دوزخی بودن پیدا می‌کنند، این به‌واسطهٔ غلبهٔ یکی از آن‌دو بر دیگری است، به‌طوری که آن را مقهور و نابود می‌سازد، بنابراین اهل سعادت هردو دستشان راستی می‌گردد و دو دست اهل شقاوت چپی؛ این را نیک بفهم.

۲۲
فصل
در اشاره به طوایف مردمان در روز رستاخیز

دانستی که اهل آخرت ـ به‌گونهٔ اجمال ـ سه گروه‌اند: مقربان و نیکبختان، اینان اصحاب یمین (یاران دست راستی) هستند، و اشقیا و بدبختان، اینان اصحاب شمال (یاران دست چپی) می‌باشند، ولی آنان از جهت حساب دو دسته‌اند: یک دسته وارد بهشت می‌شوند و از نعمتهای آن بدون حساب بهره‌ور می‌شوند، و آنان هم سه گروه‌اند: دسته‌ای از آنها مقربان کاملِ در معرفت و تجردانـد، زیرا اینـان به‌واسطهٔ دوریشان و بلندی مقامشان از شواغلِ کتاب و حساب، بدون حسب وارد بهشت می‌شوند، چنانکه خداوند دربارهٔ امثال اینـان فرموده است: ما علیک من حسابهم من شئی و ما من حسابک علیهم من شئی، یعنی: از حساب آنان چیزی به عهده تو نیست و از حساب تو هم چیزی بعهده آنها نیست (۵۲ ـ انعام) از آنان گروهی از اصحاب یمین‌اند که در دنیا گام در گناه نگذاشتند و گرد سیئات نگشتند و به‌جهت پاکی باطنشان و سالم بودن

فطرتشان از زنگار گناهان و قوّت نفوسشان بر افعال طاعات، در زمین برتری جوئی نجستند و فساد و تباهی نکردند، آنان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: تلک الدار الاخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فساداً و العاقبة للمتقین، یعنی: این سرای بهشت را برای کسانی نهاده‌ایم که در زمین سرکشی و تباهی را نمی‌خواهند و عاقبت، خاص تقواپیشگان است (۸۳ ـ قصص) و از آنان گروهی هستند که نفوسشان ساده و پاک و صفحات (نامه) اعمالشان از آثار حسنات و سیئات ـ هردو ـ خالی است، بنابراین آنان را حالتی امکانی می‌باشد (مانند ممکن که اقتضای وجود و عدم درباره‌اش برابر است) لذا خداوند آنان را به رحمت و فضل خویش می‌رساند و رنج عذاب را نمی‌کشند، زیرا جانب رحمت بر جانب غضب (در حق متعال) می‌چربد، و امکان، ملاک قبول است ـ با عدمِ منافی ـ و بخشنده هم جواد و کریم می‌باشد، اینان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، خداوند می‌فرماید: و ما انا بظلام للعبید، یعنی: من ستم بر بندگانه روانمی‌دارم (۲۹ ـ ق) و (در حدیث قدسی) فرمود: سبقت رحمتی غضبی، یعنی رحم و شفقت من بر خشمم پیشی دارد؛ و فرمود: و رحمتی وسعت کل شئی، یعنی: رحمت من تمام موجودات را فراگرفته است (۱۵۶ ـ اعراف).

اما دستهٔ دیگر که اهل عذاب و کیفراند نیز بر سه گروه‌اند: گروهی از آنان هستند که صفحهٔ (نامه) اعمالشان از عمل نیک خالی است، اینان ناگزیر کافران محض‌اند که بدون حساب وارد جهنم می‌شوند، گروه دیگری از آنان هستند که بعضی حسنات از آنان صادر شده است، ولی درباره‌شان این کلمهٔ الهی تحقق یافته: و حبط ما صنعوا و باطل ماکانوا یعملون، یعنی: هرچه کرده‌اند در آنجا نابود می‌شود و اعمالی که می‌کرده‌اند هدر است (۱۶ ـ هود) و فرمود: و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثورا، یعنی: و به آن عمل‌ها که کرده‌اند بپردازیم و آن را غباری پراکنده کنیم (۲۳ ـ فرقان) و از آنان گروهی هستند که درواقع از اهل حساب‌اند، چون عمل نیک و عمل زشت را به هم آمیخته‌اند، اینان نیز دو دسته‌اند: یک دسته کسانی‌اند که در حسابشان مناقشه و حساب خواهی ـ به هر کوچک و بزرگی ـ می‌شود، چون اینان در دنیا به همین طرز با خلایق رفتار می‌کردند و سخت می‌گرفتند و حقشان را در

معاملات با آنان به‌تمامه می‌گرفتند ـ بدون گذشت ـ لذا در آخرت هم با آنان همان‌طور که با خلایق در دنیا رفتار می‌کردند معامله می‌شود؛ دسته دوم کسانی‌اند که از حسابرسی بیم دارند و از عذاب روز رستاخیز بیمناک‌اند، با اینان در موقف حسابرسی مناقشه و حساب خواهی دقیق نمی‌شود، در این‌صورت چگونه عذاب می‌شوند و در جایگاه شکنجه می‌ایستند؟

۲۳
فصل
در حالاتی که روز رستاخیز عارض می‌گردد

چون نورالانوار ظاهر گشت و هنگام برطرف شدن پرده‌ها، جلال و عظمت وجه پروردگار قیوم کشف و آشکار شد و غلبهٔ احدیت ـ به‌سبب مضمحل شدن کثرت ـ چیره گشت و جهات فاعلیت و تأثیر، به‌جهت زایل شدن موانع و خروج مستعدان از قوه به فعل اشتداد یافت و حرکات به غایات و پایان خود رسیدند و حقایق از خفاگاهها و پرده‌های مواد و امکاناتشان به جلوه‌گاههای ظهوراتشان آشکار گردیدند، هر صاحب مبدئی به مبدأ خود می‌پیوندد و در سلکش در می‌آید و هر چیزی به اصل خودش و هر ناقصی به کمال خویش بازمی‌گردد و تمام امور به خداوند منتهی می‌گردد، چنانکه فرمود: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از خدا است (۱۸۰ ـ آل عمران) و فرمود: الا الی الله تصیر الامور، یعنی: کارهای خلایق به‌سوی خدا بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوری). پس هیچ‌کس چیزی را جز به فرمان (و مالکیت خدا) مالک نتواند بود، چنانکه می‌فرماید: لمن الملک الیوم لله الواحد القهار، یعنی: آن روز پادشاهی خاص کیست؟ خاص خداوند یگانه قهار (۱۶ ـ غافر) و چون هر فعلی به فاعلش اتصال یافت و هر فرعی به اصل خودش پیوسته گشت و هر افاضه شونده‌ای با افاضه کننده‌اش جمع آمد، در آن ظهور، ستارگان را نوری باقی نمی‌ماند، و چون ستارگان پراکنده شدند و نورشان محو شد و اجرامشان را وضع و مقداری نماند و آن هنگام که خورشید تیره گشت و نورش زایل شد ـ و چون خورشید تیره شد نور ستارگان هم تیره می‌شود ـ و نور ماه هم محو شده و خسوف گیرد، هیچ بُعد و مباینتی

از حیث مکان و وضع بین نوربخش و نوریاب نمی‌ماند و خورشید و ماه با هم جمع می‌آیند و نفوس با ارواح اتحاد پیدا می‌کنند و مباینت بین اشباح و ارواح برخاسته می‌شود ـ از این‌روی ابدان بهشتیان به‌صورت نفوسشان مانند شخص و سایه‌اش می‌باشد ـ آسمانها و زمین بدانچه پیش از این ـ یعنی گشودگی پس از بستگی ـ بودند بازمی‌گردند، یعنی به مقام جمعیت معنوی که مقام بستگیشان بود ـ از این تفرقه و پراکندگی وجود طبیعی ـ بازمی‌گردند، و همان‌گونه بسته ـ پس از گشودگی ـ می‌شوند؛ و همین‌طور عناصر چهارگانه، تمامشان یک عنصر تاریک می‌شوند که درشان نه گرمی و نه سردی نخواهی یافت؛ و کوهها از آن‌جهت که از شن و ماسه تکوّن یافته‌اند، در شهود آخرت بازگشت به همان‌گونه که بودند پیدا می‌کنند: یسئلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا فیذرها قاعاً صفصفا لا تری فیها عوجاً و لا امتا، یعنی: تو را از کوهها پرسند بگو: پروردگارم آنها را پراکنده کند ـ پراکنده کردنی ـ و زمین را پهن و هموار گذارد که در آن نه انحراف و نه برجستگی نبینی (۱۰۵ تا ۱۰۷ ـ طه) و تمام عنصری‌ها یک آتش می‌شوند ـ غیر از این آتش عنصری ـ و تمام هیولا یک دریای آتشین می‌شوند، یعنی: و اذاالبحار سجرت: هنگامی که تمام دریاها آتش شود (۶ ـ تکویر) چنانکه دربارهٔ آل فرعون آمده: اغرقوا فا دخلوا ناراً، یعنی: غرقه گشتند و به جهنّم در شدند (۲۵ ـ نوح).

خلاصه آنکه: بیابان به دریا متصل می‌شود و بالا با پائین اتحاد پیدا می‌کند و بُعد و حجم زایل می‌شود و موانع و حایل‌ها برطرف می‌گردند و پرده‌ها برای اهل برازخ و مواقفِ شهود نازک می‌شود، آن‌روز روزی است که پنهانیها آشکار و گواهان برپا هستند و خلایق از پنهانگاههای حجب و پوشیدگی به مواقف کشف و آشکاریِ رازها می‌آیند، چنانکه خداوند می‌فرماید: وقفوهم انهم مسئولون، یعنی: نگهشان دارید که بازخواست شوندگانند (۲۴ ـ صافات) و رها شدگان آن روز از زندانهای اشباح و ارواح، به‌سوی حضرت الهی روی می‌آورند، چنانکه می‌فرماید: فاذاهم من الاجداث الی ربهم ینسلون، یعنی: در آن روز ایشان از گورهاشان سوی پروردگارشان شتابان شوند (۵۲ ـ یس).

بعضی از عرفای مکاشف گوید: وقتی زمین سنگینی‌های خودش را بیرون ریخت، به‌طوری که آنچه در آن پنهان ساخته بود باقی نماند، به ظلمتی که پیش از محشر

است آورده می‌شود، چنانکه خداوند می‌فرماید: و حملت الارض و الجبال فد کتادکة واحدة، یعنی: زمین و کوهها برداشته شود و بیک شکستن درهم شکنند (۱۴ ـ حاقه) و زمین بسط و کشش می‌یابد، لذا در آن نه انحراف و نه برجستگی دیده نمی‌شود، و آن زمین ساهره (بیدار) است، چون در آن دیگر خواب (امثال زمستان و غیره) نیست، چنانکه خداوند می‌فرماید: فا نماهی زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة یعنی: آن فقط یک فریاد [صیحهٔ قیامت] است و در آن حال بر روی زمین ساهره‌اند (۱۳ و ۱۴ ـ نازعات) و آنچه تحت مقعر (گودی) فلک ستارگان است به جهنم بازمی‌گردد، و جهنم به‌سبب ژرفایی و عمقش به این نام نامیده شده است، چاه جهنام، یعنی چاهی بسیار گود، و صراط از زمین به‌سوی بالا، یعنی به سطح فلک ستارگان گذارده می‌شود، و آن از حیث باطنش فرش بهشت است، زیرا تمام امور آخرت در باطن پرده‌های دنیا واقع می‌شود، از این‌روی گفته‌اند: ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمان، یعنی: کرسی زمین بهشت است و عرش الهی طاق آن است؛ و ترازوها در زمین محشر گذارده می‌شود، برای هر مکلفی ترازوئی است که پس از ترازوی عمومی بدو اختصاص دارد، خداوند می‌فرماید: والوزن یومئذ الحق، یعنی: آن روز وزن کردن درست انجام می‌شود (۸ ـ اعراف).

اما ترازوهای خاص: در آنها نامه‌های اعمال قرار داده می‌شود و آنها وزن می‌شوند، چنانکه در اینجا صورتهای علمی و افکار نظری به علم میزان وزن می‌شوند تا درستشان از تباه آنها و صحیحشان از ناصحیحشان روشن و جدا گردد، وآخرین چیزی که در ترازو گذارده می‌شود گفتار بنده است که «الحمدلله» گفته، از این‌روی رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: الحمدلله ملأالمیزان، یعنی: الحمدلله گفتن کفّه ترازو را پر می‌کند، و کفهٔ ترازوی هرکس به قدر اعمال و افعالش می‌باشد و به‌حسب آن، سنگینی و سبکی آن است؛ بنابراین هر سخن و ذکری داخل در ترازو می‌شود (یعنی قابل وزن کردن است) جز گفتار لااله‌الاالله، زیرا هر عملی در عالم تضاد، مقابل دارد، در صورتی که توحید را مقابلی جز شرک نیست، و آن‌دو، در یک ترازو جمع نمی‌آیند، زیرا یقین دائم چنانکه با ضدش جمع نمی‌آید، همین‌طور بر یک موضوع هم از پی هم در نمی‌آیند، بنابراین کلمه (لااله‌الاالله) را مقابل و معادلی در کفّهٔ دیگر نیست، لذا به

ضرورت چیزی بر آن برتری نمی‌یابد، چنانکه حدیث صاحب سجلات [1] ـ بر این امر دلالت دارد.

اما مشرکان، آنان را در آن روز ترازویی نیست، زیرا اعمال خوبشان حبط و بی‌نتیجه شده، از این‌روی خداوند می‌فرماید: فلا نقیم لهم یوم القیامة وزنا، یعنی: روز رستاخیز برایشان ترازویی نمی‌گذاریم (۱۰۵ ـ کهف) و دیواری گذارده می‌شود که به نام اعراف، بین بهشت و دوزخ نامیده شده، و مکانی برای کسانی که دو کفّه ترازوشان برابر است قرار داده شده، و به دست حافظان نوشته‌هایی است که در دنیا از افعال مکلّفان و گفتارشان نوشته‌اند، در آن نوشته‌ها چیزی از اعتقادات قلبی نیست، از این‌روی خداوند سبحان می‌فرماید: و کل شئی فعلوه فی الزبر، یعنی: هرچه انجام داده‌اند در نوشته‌هاست (۵۲ ـ قمر) نفرمود هرچه می‌دانستند، لذا آن نوشته‌ها را در گردن و دستهاشان آویزان می‌کنند، چنانکه فرمود: و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم‌القیامة کتاباً یلقاه منشورا اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا، یعنی: هر انسانی را نامهٔ اعمالش را به گردنش آویخته‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آریم که آن را بازشده بیند، [بدو گفته شود:] نامه خویش بخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است (۱۳ و ۱۴ ـ اسراء) و فرمود: و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون، یعنی: و هرکسی را هرچه کرده تمام دهند و خدا بدانچه می‌کنند دانا است (۷۰ ـ زمر).

بعضی از آنان هست که نامه اعمالش را به‌دست راستش می‌گیرد و برخی دیگرشان به‌دست چپش، برخی دیگر هم هستند که آن را از سوی پشتش می‌گیرد، اینان کسانی‌اند که کتاب خدا را در دنیا پشت‌سر انداخته‌اند و به بهایی اندک فروختندش، اینان جز پیشوایان گمراه‌کننده نیستند؛ در روز رستاخیز با هر انسانی قرین و همدمش ـ از فرشتگان و شیاطین ـ می‌آید، چنانکه خداوند فرماید: و جائت کل نفس معها سائق

۱. در خبر آمده شخصی است که هیچ عمل نیکی از او سرنزده است ولی یک‌روز از روی اخلاص کلمه لااله‌الاالله را تلفظ کرده، لذا روز قیامت در مقابلش نود و نه سجل ـ یعنی دفتر و نامه ـ از اعمال بشر می‌گذارند که هر سجلی وسعتش بین مشرق و مغرب عالم است، لذا بر تمام سجلات برتری می‌یابد، ظاهر حدیث مقابله است، لذا مصنف قدس‌سره بسنده به مقابله نکرده و معادله را هم بر آن افزوده است. «سبزواری»

و شهید، یعنی: هرکسی بیاید و با او سائق [فرشته‌ای برای حساب به محشر کشاندش] و شهید [فرشته‌ای که بر نیک و بدش گواهی دهد] باشد (۲۱ ـ ق) زیرا هر نفسی دارای قوای محرک و دیگر مدرِک می‌باشد، مبدأ قوای محرک او به نام «سائق ـ راننده» نامیده می‌شود، خواه فرشته باشد یا شیطان، و مبدأ مدرِکش به‌نام «شهید ـ گواهی» نامیده می‌شود، همین‌طور است بیان الهی که: اذ یتلقی المتلقیان عن الیمین و عن الشمال قعید، ما یلفظ من قول الالدیه رقیب عتید، یعنی: وقتی دو فرشته فراگیر که از چپ و راست نشسته‌اند [اعمالش را] فراگیرند، سخنی ادا نکند مگر نزد وی مراقبی آماده است (۱۸ و ۱۷ ـ ق).

سپس خدای عزوجل بر عرشش می‌آید و فرشتگان آن عرش را حمل کرده و در آن زمینی که تابناک به نور پروردگارشان است می‌نهند، چنانکه فرموده: و تری الملائکة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق، یعنی: فرشتگان را بینی که عرش را احاطه کرده‌اند و بستایش پروردگارشان تسبیح گوی‌اند و میانشان به حق داوری کنند (۷۵ ـ زمر) بهشت در جانب راست عرش است و جهنم در جانب دیگرش، و فرشتگان آسمانها می‌آیند، فرشتگان هر آسمانی جدا و در صفی که از فرشتگان آسمان دیگر و از غیر خودشان متمیّزاند می‌آیند، لذا هفت صف می‌شوند و روح اعظم در جلو همه ایستاده است، سپس کتابها و صحف نازل بر انبیا علیهم‌السلام را می‌آورند: و وضع الکتاب وجئی بالنبیین و الشهداء و قضی بینهم بالحق، یعنی: نامه‌ها را بگذارند و پیغمبران و گواهان را بیارند و میانشان به حق داوری کنند (۶۹ ـ زمر) و هر امتی با رسولش جمع می‌آید ـ چه ایمان آورندگانشان و چه کافرانشان ـ و افراد و انبیای بدون رسالت از مردمان کناراند، برعکس رسولان که صاحب لشکراند، لذا آنان را مقامی است که اختصاص به خودشان دارد، نه غیر آنان از انبیا و اولیا علیهم‌السلام، در آن‌روز هیبت و شکوه الهی غالب است و بر دلهای اهل موقف از انسان و فرشته و جن چیره است، لذا جز آهسته تکلم نمی‌کنند، در آن‌روز حجابها و پرده‌های بین خدا و بین بندگانش برداشته می‌شود، و این معنی «کشف ساق» است در بیان الهی که: یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود، یعنی: روزی که به سجده کردن دعوت شوند و نتوانند [1]

۱. کشف ساق کنایه از ظهور است، چنانکه عرب گوید: کشف الحرب عن ساقها، یعنی شدت ظهورش... «سبزواری»

(۴۲ ـ قلم) بنابراین هیچ‌کس ـ بر هر دینی که می‌خواهد باشد ـ باقی نمی‌ماند جز آنکه سجود معهود را می‌کند، برخی از روی نفاق و تقیّه سجده می‌کنند و در دم بر پشت می‌افتند، به این سجده ترازوی اعرافیان برتری می‌یابد، نه اینکه آن سجده، سجدهٔ تکلیف باشد ـ چنانکه پنداشته شده ـ زیرا دنیا سرای تکلیف است، نه غیر این سرا، بلکه آن سجدهٔ ذاتی است که از فطرت ـ بدون ریا و غرضی ـ صادر شده است.

پیش از این گفته آمد که جانب رحمت برتری دارد، اگر قابل بر فطرت ذاتی و مرتبه امکان ذاتیش ـ بدون انحراف از سنتهای حق ـ باقی مانده باشد، و تغییری در خلق الهی ـ مگر به‌گونه استکمال در آن ـ نشده باشد، و در عرصات رستاخیز جهنم به‌صورت شتری غضبناک حاضر می‌آید و آن را به عرصه می‌آورند تا انسان متذکر گردد و اهل موقف به عیان مشاهده‌اش کنند: و برزت الجحیم لمن یری، یعنی: و جهنم به هرکه بیناست نمایان شود (۳۶ ـ نازعات) و مردمان از هول مشاهده‌اش به فنای خویش آگاه می‌گردند و به‌سوی خداوند ناله و زاری می‌کنند، و اگر نبود که خداوند آن را به رحمتش بازداشته بود، هر آینه آسمانها و زمین را می‌سوزاند، و مرگ از آن‌جهت که هلاک خلایق به یکی از دو طرف تضاد است، بین بهشت که سرای حیات است و بین دوزخ که گودال هلاک است در صورت میشی نمکین می‌ایستد و به خنجر حضرت یحیی علیه‌السلام کشته می‌شود، و این نامی است برای صورت حیات باقی در آینده ـ به فرمان جبرئیل (یا اسرافیل) مبدأ حیات ـ و اشباح به فرمان الهی به‌سبب ارواح زنده می‌شوند تا حقیقت بقای ابدی به مُردنِ مرگ و زنده شدن حیات ظاهر گردد، و ندادهندهٔ حق ندا می‌دهد که: ای بهشتیان! جاودانی بدون مرگ، و ای دوزخیان! خلود بدون مرگ! ـ اگرچه حیاتشان آمیخته با مرگ است ـ خداوند می‌فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ ـ اعلی) و در آن‌وقت در جهنم جز اهل دوزخ که اهل آنند نمی‌باشند، و آن، روزِ حسرت است، چون برای همگان صفت خلود دائمشان آشکار می‌شود، برای هر گروهی در آنچه از اهل آن سرا هستند.

اما بهشتیان وقتی مرگ را می‌بینند سرور و خوشحالی بزرگی پیدا می‌کنند و می‌گویند: خداوند ترا درباره ما فزونی و برکت بخشد، ما را از سرای فانی دنیا راحت کردی و تو بهترین وارد شونده بر ما و نیکوترین تحفه‌ای بودی که خداوند سبحان ـ بنابر

فرمودهٔ رسولش صلی‌الله علیه و آله: الموت تحفةالمؤمن، یعنی: مرگ برای مؤمن تحفه است ـ به ما عطا فرمود.

اما دوزخیان که دل بستگان و دنیا خواهانند وقتی مرگ را مشاهده می‌کنند ناله و زاری می‌کنند و می‌گویند تو بدترین واردی بودی که بر ما وارد شدی و بین خوبی‌ها و راحتی‌هایی که داشتیم حایل شدی، سپس بدو می‌گویند: باشد که بمیریم و از آنچه مصیبت و عذاب که در آنیم راحت شویم، سپس درهای جهنم قفل می‌شود، قفلی که پس از آن بازشدنی نیست و بر اهلش بسته می‌گردد و بعضی از آن در بعض دیگرش داخل می‌شود تا فشار و تنگی را در آنجا بر اهلش بیشتر کند، و پائینش به بالایش می‌رود و بالایش به پائینش، مردمان و شیاطین در آن مانند قطعه گوشتی در دیگ‌اند ـ وقتی زیر دیگ آتش فراوانی باشد و مانند آب جوشان بجوشد ـ لذا از بالا و پائین بدانها که در آنند دور می‌زند: کلما خبت زدنا هم سعیرا، یعنی: هر وقت فرونشیند، آتشی افروخته بیفزائیمشان (۹۷ ـ اسراء) یعنی به‌سبب تبدیل پوستها، و در آن روز آتش جهنم به دیدهٔ یقین مشاهده و دیده می‌شود؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ثم لترونها عین الیقین، یعنی: سپس آن را بدیدهٔ یقین خواهید دید (۷ ـ تکاثر) که آتش افروزینه‌اش مردمان و سنگهایند، یعنی از مرز انسانیت تا مرز جمادیت داخل در افروزینه‌های آنند، و آن آتشی است که بعضی بعض دیگر را می‌خورند و برخی در برخ دیگر نفوذ می‌کنند، و آن آتشی است که استخوانها را خاکستر می‌نماید، و این آتش غیر آن آتشی است که بر دلها می‌گیرد، چون این آتش گاه هست که پنهان می‌ماند، و آن به‌سبب خوابی است که گاهی برای اهل عذاب واقع می‌شود و بدان سبب رنج‌هایی که در آنند سبک می‌گردد، ولی بدان‌گونه که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده است: کلما خبت زدناهم سعیرا، یعنی: هر وقت فرونشیند، آتشی افروخته بیفزائیمشان (۹۷ ـ اسراء) آیه دلالت بر آن دارد که آن آتش محسوس است، به‌جهت قبولش مر کمی و افزونی را، زیرا آتش حقیقی این وصف را نمی‌پذیرد؛ و محتمل است که مراد از فرونشستن آتش، آتشی باشد که مسلّط بر اجسادشان ـ به‌سبب خواب و همانند خواب ـ می‌باشد، لذا آن را با انتقال عذاب به باطنشان، به آتشی افروخته بیفزائیم، و آن تفکّر در رسوایی و فضیحت و هراس روز رستاخیز است، و آن از عذاب جسمانی شدیدتر می‌باشد.

بدان در روز رستاخیز مواقف و مقاماتی مانند **صراط** و **عرض (اعمال)** و **گرفتن نامه‌ها** و **نهادن میزان‌ها** و **اعراف** و **درهای بهشت** و **درهای دوزخ** می‌باشد.

اما عرض (سان دیدن): مانند عرض لشکر است تا اعمالشان در موقف دانسته شود، و آن مجمع (محل اجتماع و تجمّع) خلایق است، چون حجاب و پرده‌های زمان‌ها و مکانها در آن عالم برداشته می‌شود، بنابراین همگان، با اختلاف زمانها و مکانهاشان در دنیا، آنجا در یک فضا و یک‌روز حاضر می‌باشند: **قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم**، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعده روزی معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ ـ واقعه) و از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از بیان الهی که: **فسوف یحاسب حساباً یسیرا**، یعنی: به‌زودی حسابش را آسان برسند (۸ ـ انشقاق) پرسیدند فرمود: **ذلک هوالعرض**، یعنی: این حسابرسی در «عرض» است، زیرا هرکه را در حساب مناقشه و گفتگو کنند عذاب می‌شود، و چنانکه لشکریان هنگام سان لشکر به لباس و فرمهاشان شناخته می‌شوند، در آنجا هم مردمان به چهره و روها و بر صور نیات و خوهاشان شناخته می‌شوند و تحقیق این مطلب گذشت: **یعرف المجرمون بسیماهم فیؤخذ بالنواصی و الاقدام**، یعنی: گنهکاران را به علامتشان شناسند و پیشانیها و قدمها را بگیرند (۴۱ ـ رحمن) مانند حال اسیران و چهارپایانِ در اینجا (پیشانی و پاهاشان را بگیرند).

اما نامه‌ها(ی اعمال): **فاما من اوتی کتابه بیمینه فسوف یحاسب حساباً یسیرا و ینقلب الی اهله مسرورا**، یعنی: اما آن کس که نامه‌اش را به‌دست راستش دهند زود باشد که حسابش را آسان برسند و خوشحال نزد کسان خویش بازگردد (۷ ـ ۹ ـ انشقاق) و او مؤمن سعید و نیکبخت است، زیرا نوشته و نامهٔ نفسش از جنس الواح عالی (نفوس و عقول کلی) و صحیفه‌های ارجمند والاست، و آن‌کس که نامه‌اش را به‌دست چپش دهند، او منافق شقی می‌باشد، چون نوشته و نامه‌اش از جنس نوشته‌های سفلیِ حسّی مغلوط است و درخور سوختن، چنانکه خداوند می‌فرماید: **ان کتاب الفجار لفی سجین**، یعنی: نامهٔ بدکاران در سجّین [دوزخ] است (۷ ـ مطففین)، اما کافر را نامه‌ای نیست، و از منافق به‌واسطهٔ استعداد و توانش بر ایمان، از او (ایمان) پرسیده می‌شود و از وی اسلام ـ چنانکه از عوام اهل اسلام پذیرفته می‌شود ـ پذیرفته

نمی‌شود و درباره‌اش گفته می‌شود: انه کان لا یؤمن بالله العظیم، یعنی: او به خدای بزرگ ایمان نداشت (۳۳ ـ حاقه) و در جرگه او (کافر) معطّل و مشرک و ستیزگر متکبّر بر خدا وارد است، و منافق در باطن خود یکی از این سه می‌باشد و صورت ظاهر اسلام برایش سودی ندارد، چنانکه برای مستضعفان و عوام از مردم ـ چنانکه گفتیم ـ سودی ندارد: و اما من اوتی کتابه وراء ظهره؛ یعنی: هرکس نامه‌اش از پشت‌سر داده شود (۱۰ ـ انشقاق) کسانی‌اند که کتاب خدا برایشان خوانده شد: فنبذوه و راء ظهور هم و اشتروا به ثمناً قلیلا، یعنی: آن را پشت‌سر انداختند و به بهائی اندک فروختندش (۱۸۷ ـ آل عمران) و چون روز رستاخیز فراآید، بدانها گفته می‌شود: آن را از پشت‌سرت بگیر! یعنی در همانجائی که آن را در زندگی دنیایت انداختی، چنانکه خداوند فرماید: قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نورا، یعنی: گفته شود: به عقب سر خویش بر گردید و نوری بجوئید (۱۳ ـ حدید) و آن کتابی است که برایش به‌واسطهٔ رسول فرستاده شده بود نه نامه اعمال ـ زیرا او هنگامی که آن را پشت‌سر انداخت یقین داشت که بازگشت ندارد.

اما میزان‌ها: بیانشان به آن مقداری که برایمان بیان حقیقت معنایشان میسر بود گفته آمد.

اما صراط: دانستی که آن شاهراه بهشت است و دربارهٔ بعضی فراخ است و برای بعض دیگر تنگ، و آن در اینجا معنی است و در آخرت صورت محسوس دارد، بعضی از مردمان بر صراط مستقیم راه میروند و بعضی دیگر از آن به صراط جهنم انحراف دارند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوالسبل فتفرق بکم عن سبیله، یعنی: این راه راست من است، پس پیرو آن شوید و به راههای دیگر مروید که شما را از راه وی پراکنده کند (۱۵۴ ـ انعام) و چون رسول خدا صلی‌الله و علیه و آله این آیه را قرائت فرمود، خطی بر روی زمین کشید و از اطراف آن خطوط پراکنده دیگری کشید، یعنی: راه مستقیم همان صراط توحید است که تمام انبیا و پیروانشان بر آن عبور می‌کنند، و راه منحرف عبارت از راههای گمراهان و تابعان شیطان، و منافق را گامی در صراط توحید نیست، ولی بر صراط وجود گام دارد، و معطّل را نه بر صراط توحید و نه بر صراط وجود، گامی ـ به‌حسب آنکه انسان است ـ نمی‌باشد (چون مقرّ به وجود صانع نیست) و تنها او را گامی از آن‌جهت که حیوان و

جنبنده است (در وجود) می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها، یعنی: جنبنده‌ای نیست جز آنکه خداوند از موی پیشانیش گرفته است (۵۶ ـ هود) و موحِّد اگرچه فاسق باشد، خلود در آتش ندارد، صراط را می‌چسبد و آنجا پرسش شده و کیفر می‌بیند، درحالی که بر روی جهنم است از آن غایب است، ولی چنگالهایی که در آن (جهنم) است آنان را بر آن می‌چسباند و نگهشان می‌دارد.

و چون صراط در جهنم است و آنجا راهی به‌سوی بهشت ـ جز گذر بر آن ـ وجود ندارد خداوند فرمود: و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا، یعنی: هیچ‌کس از شما نیست مگر وارد جهنم شدنی است که این امر بر پروردگارت محتوم و مقرر است (۷۱ ـ مریم) و این چنگالها و ربایندگان ـ چنانکه در حدیث آمده ـ عبارت از صورت تعلقات انسان است به دنیا و قیدها و بندهای دنیوی که مانع سلوک راه حق‌اند، آنان را روز رستاخیز بر صراط نگهشان داشته و نه به بهشت می‌روند و نه در آتش می‌افتند، این به‌سبب قوه ایمان و نور توحید است تا آنکه شفاعتِ آن کس که اجازه شفاعت دارد به سراغشان آید، پس هرکس که در اینجا گذر کرد، خداوند هم از او در می‌گذرد، هرکس دست‌تنگی (بدهکاری) را فرصت دهد، خداوند هم مهلتش می‌دهد، و هرکس از برادرش در گذرد، خداوند هم از وی در می‌گذرد، و هرکس حقش را در اینجا به تمامه و بدون گذشتی دریافت کند، خداوند هم در آنجا حقش را به تمامه از او می‌گیرد، و هرکس بر این امّت سخت گیرد، خداوند هم بر او سخت می‌گیرد، چنانکه در حدیث آمده: انما هی اعمالکم ترد علیکم، یعنی: اینها همان اعمال و کردار شما است که به‌سوی خودتان بازگشته است، پس مکارم اخلاق را ملتَزِم شوید، زیرا خداوند بدانچه با بندگانش انجام داده‌اید با شما انجام می‌دهد.

و اما اعراف: آن دیواری است بین بهشت و دوزخ، باطنش که رو به‌سوی بهشت دارد در آن رحمت است و ظاهرش که رو به‌سوی جهنم دارد از روبرویش عذاب است، در آن کسانی هستند که دو کفّه ترازوشان برابر است، لذا به چشمی به بهشت می‌نگرند و به چشم دیگر به جهنم، و آنان را هیچ برتری (و امتیازی) به چیزی که خداوند به یکی از دو سرا واردشان سازد نیست، خداوند می‌فرماید: و علی الا عراف رجال یعرفون کلا بسیما هم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون و اذا

صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین، یعنی: بر اعراف مردانی هستند که همه را به چهره‌هاشان می‌شناسند و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده‌اند اما چشم به آن می‌دارند، و چون دیدگانشان به‌سوی اهل جهنم بگردد گویند: پروردگارا! ما را قرین ستمکاران مکن (۴۶ و ۴۷ ـ اعراف) برای اعراف و صاحبانش معنی دیگری هم گفته‌اند که به این معنی اگر تفکر شود نزدیک است.

زیرا حال عرفای کامل مادام که در این حیات طبیعی‌اند شبیه حال گروهی است که در آخرت حسنات و سیئاتشان برابر است، چون اینان از جهت علم و عرفان و نازکی پردهٔ بدن، نزدیک است که در نعمتهای بهشتی باشند، و از جهت غلظت اجساد مادّی و بقای حیات دنیویشان، از تمام وصول و کمال روح، بازداشته شده‌اند، بنابراین اینان را حالتی متوسط است، اما به‌حسب جوهر ذات و مرتبه نفوس عالیشان در مکان بلند و عالی قرار دارند؛ و اعراف در لغت جمع «عُرف» ـ به معنی مکان بلند ـ می‌باشد، زیرا آن به‌سبب بلندی و ارتفاعش از آنچه از وی پائین‌تر است شناخته‌تر است، و از آن‌جهت: کاکُل اسب و خروس را در عرب «عُرف الفرس و عرف الدیک» گویند.

مفسران را در معنی اعراف دو سخن است: اوّلی قولی است که بیشتر مفسران بر آن اتفاق دارند و مراد از آن اینکه بالای آن دیواری است که بین بهشت و دوزخ زده شده، و این قول از ابن‌عباس روایت شده و از وی بازهم روایت شده که گفته: اعراف بالای صراط است.

دوم از حسن و زجّاج روایت شده که بیان الهی: و علی الاعراف، یعنی بر معرفت [1] اهل بهشت و اهل دوزخ مردانی هستند که همگی از بهشتیان و دوزخیان را به چهره‌هاشان می‌شناسند، به حَسن گفته شد که آنان گروهی‌اند که حسنات و سیئاتشان مساوی است، حَسَن بر صورتش زد و گفت: آنان گروهی‌اند که خداوند بر شناخت بهشتیان و دوزخیان قرارشان داده که بعضی را از بعض دیگر متمایز می‌سازند، نمی‌دانم شاید بعضی از آنان با ما باشند!

اما قائلان به قول اول، در این که بر اعراف چه کسانی‌اند، بر نظریاتی چنداند: دسته

۱. بنابر دومی ـ اعراف ـ اسم معنی است و بنابر اولی، اسم مکان. «سبزواری»

اول گویند: آنان اشراف و بزرگان و اهل طاعت از مردمان‌اند، دسته دوم گویند: آنان فرشتگان‌اند که اهل هردو سرا را می‌شناسند، دسته سوم گویند: آنان انبیا علیهم‌السلام‌اند که خداوند بر آن دیوار مکانشان داده که از دیگر اهل موقف متمایز بوده تا بر بهشتیان و دوزخیان و مقدار پاداش و کیفرشان آگاهی داشته باشند، دسته چهارم گویند: آنان گروهی‌اند که در پائین درجه از اهل پاداش‌اند، دسته پنجم گویند: آنان شهدا هستند.

این وجه باطل است، چون حق تعالی اهل اعراف را این اختصاص بخشیده که هریک از نیکبختانِ از سعدا و بدبختانِ اشقیا را می‌شناسند، درحالی که لازم نیست شهید، عارف به این عرفان باشد، و اگر مراد این باشد که آنان اهل بهشت را به چهره‌های خندان و شادمانشان و اهل دوزخ را به چهره‌های سیاه و چشمان کبودشان می‌شناسند، دیگر برای اهل اعراف اختصاصی به این معرفت باقی نمی‌ماند، زیرا تمام خلایق در روز رستاخیز این حالات را می‌شناسند، و چون این وجه باطل گشت، وجهی هم که پیش از این است باطل می‌گردد، زیرا اهل درجه پائین حالشان از آنان که اهل معرفت‌اند پائین‌تر می‌باشد، و همین‌طور وجه دوم، برای‌اینکه آنان را خداوند به «رجل ـ مرد» توصیف فرموده است، و توصیف به «مرد» بودن در موضعی نیکوست که در آن تقابل بین رجولیت و انوثیت (نری و مادگی) باشد، در صورتی که فرشتگان چنین نیستند.

پس ثابت شد که مراد حق تعالی از اینکه فرمود: یعرفون کلا بسیماهم، یعنی همگی بهشتیان و دوزخیان را به چهره‌هاشان می‌شناسند، یعنی آنان در دنیا اهل خیر و ایمان و اهل شرّ و طغیان را می‌شناسند، بنابراین پروردگار سبحان آنان را بر اعراف مکان می‌دهد، و آن مکانهایی عالی و رفیع ـ به‌حسب مقام و مرتبه‌شان ـ می‌باشد، تا بر همگی آگاهی داشته و بر یک‌یک از هردو گروه ـ بدانچه درخور آن است ـ شاهد و گواه باشند، و نیز می‌دانند که اهل ثواب به درجات می‌رسند و اهل عِقاب به درکات در می‌شوند.

گفته نمی‌شود: این وجه نیز نادرست است، چون خداوند متعال آنان را چنین توصیف کرده که: لم یدخلوها، یعنی: داخل بهشت نشده‌اند، و هم یطمعون، یعنی در

دخول بدان چشم داشت دارند، و این وجه شایسته انبیا و آنان که (در مقام معنوی) هم ردیف آنانند نمی‌باشد.

چون گوییم: داخل بهشت نشدنشان در آغاز کار، اشکالی در کمال شرف و بلندی درجه‌شان وارد نمی‌سازد، اما اینکه فرموده: در دخول بدان چشم‌داشت دارند، مراد از این چشم‌داشت یقین است، آیا نمی‌نگری که خداوند از حضرت خلیل چگونه حکایت کرده و فرموده: والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم‌الدین، یعنی: و طمع دارم روز جزا گناهم را بیامرزد (۸۲ ـ شعرا)؟ شکی نیست که این طمع و چشم‌داشت، یقین است ـ در اینجا هم همین‌طور است ـ خلاصه اینکه خداوند اهل اعراف را چنین توصیف کرده که بر مکانی عالی و رفیع قرار دارند و هردو گروه را به چهره‌هاشان می‌شناسند، دلالت بر تشریف بزرگی برایشان دارد، و چنین تشریف جز درخور اَشراف و بزرگان ـ نه آنان که حسنات و سیئاتشان مساوی است ـ نمی‌باشد، پس روشن شد که شایسته و برتر، قول دوم است.

آنچه این نظر را تأکید می‌بخشد روایتی است که شیخ محمدبن یعقوب کلینی از حضرت صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که: جاء ابن الکوا الی علی علیه‌السلام و سئله عن قوله تعالی: و علی الا عراف رجال یعرفون کلا بسیماهم، فقال: نحن علی الاعراف نعرف انصارنا بسیماهم و نحن الاعراف الذی لا یعرف الله عزوجل الا بسبیل معرفتنا، فلا یدخل الجنة الا من عرفناه و لا تدخل النار الا من انکرناه، یعنی: ابن الکوّا آمد به حضور حضرت علی علیه‌السلام و از تفسیر بیان الهی که فرموده: بر اعراف مردانی هستند که همه را به چهره‌هاشان می‌شناسند (۴۶ ـ اعراف) پرسید، حضرت فرمود: ما بر اعرافیم که یارانمان را به چهره‌هاشان می‌شناسیم، و ما اعرافی هستیم که خداوند جز از راه شناخت ما شناخته نمی‌شود، پس داخل بهشت نمی‌شود مگر آنکه ما او را بشناسیم و وارد آتش نمی‌شود مگر آنکه ما او را نشناسیم؛ این مجملی از احوال روز قیامت است.

دربارهٔ آن روز اخبار فراوانی وارد شده و کتابها تألیف یافته است و ما بعضی از آنها را به مقدار توان و کوششمان روشن می‌سازیم، و کلید این معارف، معرفت نفس است، چون نفس برای امور آخرت انشاء و وضع شده، و درواقع همو کتاب و صراط و میزان

و اعراف و بهشت و دوزخ است ـ چنانکه در احادیث امامانمان علیهم‌السلام بدان اشاره شده است ـ.

ابن‌بابویه در کتاب معانی الاخبار و کتاب توحید از حضرت صادق علیه‌السلام روایت کرده که از آن حضرت از معنی صراط المستقیم پرسش شد، فرمود: صراط امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

و از حضرت سجاد علیه‌السلام روایت شده که فرمود: نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقیم، یعنی: ما بابهای الهی و صراط مستقیم هستیم.

و از حضرت صادق علیه‌السلام از تفسیر بیان الهی که فرمود: صراط الذین انعمت علیهم، پرسیده شد، فرمود: یعنی محمد و فرزندان محمد علیهم‌السلام.

و از هشام بن‌سالم روایت شده که از حضرت صادق علیه‌السلام از تفسیر بیان الهی که: و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئا، یعنی: روز رستاخیز میزانها می‌نهیم و هیچ‌کس ستمی نخواهد دید (۴۷ ـ انبیا) پرسیده شد فرمود: آنان (میزان‌ها) انبیا و اوصیا می‌باشند، و مراد از کتاب ـ در بیان الهی: ان کتاب الابرار لفی علیین و ان کتاب الفجار لفی سجین، یعنی نامه اعمال نیکان در علیین است (۱۸ ـ مطففین) و نامه اعمال فاجران و بدکاران در سجین است (۷ ـ مطففین) ـ نفوس نیکان و نفوس بدکاران است.

آنچه بر این امر دلالت دارد، بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که فرمود:

و انت الکتاب المبین الذی　　　بآیاته یظهر المضمر
دوائک فیک و لا تشعر　　　و دائک منک و لا تبصر

یعنی: تو همان کتاب مبینی که به‌سبب آیاتش پنهانی‌ها آشکار می‌گردد، داروی تو در خود تو است و نمی‌دانی، و بیماریت هم از خودت هست و نمی‌بینی.

دلالت بر آن دارد که محل نعمتهای بهشت و لذتهای آن، و عذاب دوزخ و رنجهای آن، همان نفس انسانی است.

۲۴
فصل
در بیان ماهیت بهشت و دوزخ

اما بهشت ـ چنانکه کتاب و سنت بر آن دلالت دارد و برهان و کشف با آن مطابقت

دارد ـ سرای بقا و پایداری و سلامتی است و در آن نه مرگ است و نه پیری و نه بیماری و نه غم و اندوه و نه پوسیدگی و زوال، و آن دار آرامش و کرامت و ارجمندی بوده و ساکنانش را نه خستگی و نه ماندگی نمی‌رسد، آنان در آنجا هرچه دلشان بخواهد و هرچه چشمشان لذت برد برایشان حاضر است و در آن سرای جاودان و خالد خواهند بود، چون آن سرایی است که اهلش همسایگان الهی و اولیا و دوستان وی و اهل کرامت‌اند، و آنان بر مراتبی چندانند که بر یکدیگر برتری دارند: از آن جمله: بهره‌وران به تسبیح الهی و تقدیس و تکبیر او ـ در زمرهٔ فرشتگان مقرب ـ می‌باشند؛ و از آنجمله: برخورداران به لذات محسوس، مانند انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و میوه‌ها و پشتی‌ها و ازدواج با حورالعین و در خدمت آوردن پسرکان جاویدان و تکیه بر پشتی‌های زربفت و پوشیدن لباسهای حریر و دیبا و استبرق می‌باشند، هریک از آنان بدانچه دلش می‌خواهد و به‌حسب آنچه همتش بدان تعلق دارد، اراده می‌کند.

خلاصه آنکه: مبادی اکوان در عالم بهشت، امور ادراکی و جهات فاعلیت می‌باشد و دخلی به مواد و اسباب قابلیت ندارد، زیرا وجود اشیا در آنجا، وجود صوری بدون مادّه و حرکت و انفعال و تجدد و انتقال می‌باشد؛ اما دوزخ: آن سرایی است که اهلش در خواری و بیماری و اندوه و درد و گرسنگی و تشنگی و تجدّد عذاب و تبدّل پوستها می‌باشند و در آن، نه می‌میرند و نه زندگی می‌کنند، نه مرگ بر آنها می‌آید که بمیرند و نه از عذابشان کاسته می‌گردد، و اهل دوزخ حقیقتاً مشرکان و کافرانند که چهره‌هاشان سیاه است؛ اما گناهکاران از اهل توحید، آنان از دوزخ ـ به‌سبب رحمتی که به آنان میرسد و شفاعتی که دستشان را می‌گیرد ـ خارج می‌گردند.

در روایتی از ائمه علیهم‌السلام آمده که به هیچ‌یک از اهل توحید را در ورود به دوزخ، درد و رنجی نمی‌رسد، ولی دردها و رنجها هنگام خروج از آن به وی وارد می‌گردد، لذا همین دردها جزای آنچه کرده‌اند می‌باشد و خداوند به بندگانش ستم روا نمی‌دارد؛ این روایت با اصول عقلی ما مطابقت دارد، زیرا عارف به توحید، نفسش تابناک به نور حق و یقین است و بَر شوندهٔ از عالم اسفل به مقام بلند پایگان، و آتش وارد محل معرفت و ایمان نمی‌گردد، بلکه غلبه و استیلایش بر پوستها و کالبدها است، چنانکه در حدیث آمده: النار لا تأکل محل الایمان، یعنی: آتش محل ایمان را

نمی‌خورد؛ بنابراین دوزخیان درواقع همان مشرکان و کافرانند: لا یذوقون فیها برداً و لا شراباً الا حمیماً و غساقاِ، یعنی: در آنجا خنکی [خواب] و نوشیدنی، جز آبجوشان و چرک نچشند (۲۴ و ۲۵ ـ نبأ) و اگر طلب غذا کنند بدانان از زقوم خورانند: وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه، بئس الشراب و سائت مر تفقا، یعنی: و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون دُردِ روغن جوشنده کمکشان کنند که چهره‌ها را بسوزاند، چه بد نوشیدنی و چه بد همدمی است! (۲۹ ـ کهف) آنان را از مکانی دور ندا دهند و گویندشان: اخسئوا فیها و لا تکلمون، یعنی: در اینجا خوار شوید و سخن مگویید (۱۰۸ ـ مؤمنون) و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال انکم ماکثون، یعنی: و ندا کنند که ای مالک! پروردگارت جان ما را بگیرد، گوید: شما ماندنی هستید (۷۷ ـ زخرف).

آنچه لازم است که بدانی اینکه: بهشتی که پدرمان حضرت آدم و همسرش به‌سبب خطاشان از آن بیرون شدند، یعنی بهشت ارواح که نزد صاحبان معرفت و شریعت به نام موطن پیمان و منشأ پیمان گرفتن از فرزندان است، غیر از بهشتی است که تقواپیشه‌گان را وعده داده شده و بهشت برزخ می‌باشد، چون این بهشت برای هیچ‌کس مگر پس از انقضای حیات دنیویش ـ به‌وسیله مرگ ـ و برای همگان جز بعد از ویرانی دنیا و نابودی آسمانها و زمین و پایان یافتن حرکات و رسیدن به غایات، نمی‌باشد، اگرچه در حقیقت و مرتبهٔ وجودی با هم اتفاق دارند، چون هردو سرای حیات ذاتی و وجود ادراکیِ صوری ـ بدون تجدد و نابودی و انقطاع و تضاد و تزاحم ـ می‌باشند.

بیانش اینکه: مبادی وجودی و غایات با هم برابرانند و در ترتیب بر یکدیگر انعکاس دارند و اینکه مرگ ـ همان‌گونه که دانستی ـ آغاز حرکت بازگشت نفوس آدمی است به‌سوی خدای متعال، چنانکه حیات طبیعی پایان حرکت نزول آن (نفوس) است از جانب او، و حکما و عرفا این دو زنجیره نزولی و صعودی (پائین آینده و بالا رونده) را به دو قوس دایره تشبیه کرده‌اند، آگاهی دادن به این امر است که: حرکت دومی بازگشتی و انعطافی است و بر اوّلی گذر نمی‌کند، و اینکه برای هر درجه‌ای از درجات قوس صعودی، به اِزاء مقابلش، قوس نزولی است، ولی عین آن نمی‌باشد ـ اگرچه هردو از یک جنس‌اند ـ .

چون این را دانستی، حال بدان که بهشت، دو بهشت است: بهشتی محسوس و بهشتی معقول، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لمن خاف مقام ربه جنتان، یعنی: هرکس از حضور در برابر پروردگارش بیمناک باشد دو بهشت دارد (۴۶ ـ رحمان) و فرمود: فیهما من کل فاکهة زوجان، یعنی: در آن‌دو بهشت از هر میوه‌ای دو زوج [۱] است (۵۲ ـ رحمان)؛ در فن کلّی، اثبات عالم عقلی را دانستی که مشتمل بر صور عقلی و مُثلی نوری ـ مطابق با تمام انوار خارجی ـ می‌باشد، و همین‌طور اثبات عالم صوری حسّی را دانستی که مشتمل بر صور حسّیِ مجرد از مادّهٔ کاین فاسدی که وضع در جهات دارد می‌باشد، بنابراین بهشت محسوس خاص اصحاب یمین (دست راستی‌ها) و بهشت معقول، ویژهٔ مقربان است که «علّیّون» می‌باشند؛ همین‌طور آتش هم دو آتش است: آتش محسوس و آتش معنوی، آتش محسوس خاص کافران است و آتش معنوی ویژهٔ منافقان متکبّر، محسوسش برای کالبدها و معنویش برای دلها.

و هریک از بهشت و دوزخ محسوس، عالم مقداری است، یکی از آن‌دو، صورت رحمت الهی و دیگری صورت غضبش می‌باشد، چنانکه فرموده: و من یحلل علیه غضبی فقد هویٰ، یعنی: و هرکس که غضبم بر او فرود آید هلاک شده است (۸۱ ـ طه).

همان‌طور که رحمت ذاتی است و غضب عارضی، چنانکه با برهان دانسته می‌شود و بیان الهی (در حدیث قدسی) بر آن دلالت دارد که فرمود: سبقت رحمتی غضبی، یعنی: رحمتم بر غضبم پیشی گرفته، و فرموده: و رحمتی وسعت کل شئی، یعنی: رحمتم تمام موجوداترا فراگرفته است (۱۵۶ ـ اعراف)، همین‌طور آفریدن بهشت بالذات است و آفریدن دوزخ بالعرض؛ و تحت این سخن رازی است.

و دانستی که آخرت را در این عالم مکانی نیست ـ نه در بالایش و نه در پائینش ـ زیرا تمام آنچه در مکانهای این عالم است همگی متجدد و نو شونده و کهنه شونده و دگرگون‌پذیر و فانی شونده‌اند، و هرچه که چنین باشد از دنیا است، در صورتی که آخرت سرای پایداری است نه نابودی، ولی داخل این عالم و در باطن پرده‌های آسمانها

۱. یعنی دو قسم است. زوج گاهی بر یکی از آن‌دو و گاه دیگر بر هردو اطلاق می‌شود، اینجا دو زوج: یکی در بهشت صوری و دیگری در بهشت روحانی است، یعنی یکی محسوس است و دیگری معقول. «سبزواری»

و زمین است، و منزلت و مقامش نسبت به دنیا، منزلت و مقام جنین است نسبت به رَحِم مادر ـ چنانکه بیانش گذشت ـ ولی هریک از بهشت و دوزخ را در این عالم به‌حسب رقایق و نشآت جزئیشان مظاهر و آینه‌هایی است.

لذا اخباری که در تعیین بعضی از مکانهای یکی از آن‌دو وارد شده بر آن حمل می‌گردد، چنانکه در بیان رسول خدا صلی‌الله علیه و آله آمده: مابین قبری و منبری روضة من ریاض الجنة، یعنی: بین قبر و منبرم، بستانی از بساتین بهشت است، و فرمود: قبر المؤمن روضة من ریاض الجنة و قبر المنافق حفرة من حفرالنیران، یعنی: قبر مؤمن بستانی از بساتین بهشت است و گور منافق گودالی از گودالهای جهنم، و روایت شده: ان فی جبل اروند عیناً من عیون الجنة، یعنی: در کوه الوند چشمه‌ای از چشمه‌های بهشت است.

و از حضرت باقر علیه‌السلام روایت شده که: ان لله جنة خلقها فی المغرب و ماء فراتکم هذه یخرج منها، و الیها یخرج ارواح المؤمنین من حفر هم عند کل مساء و صباح، فتسقط علی اثمارها و تأکل منها و تتنعم فیها و تتلاقی و تتعارف، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة، فکانت فی الهواء فیما بین الارض و السماء تطیر ذاهبة و جائیة و تعهد حفرها اذا طلعت الشمس؛ و ان لله ناراً فی المشرق خلقها لیسکنها ارواح الکفار و یأکلون من زقومها و یشربون من حمیمها لیلهم، فاذا طلع الفجر هاجت الی وادبالیمن یقال له برهوت، اشد حراً من نیران الدنیا، کانوا فیها یتلاقون و یتعارفون، و اذا کان المساء عادوا الی النار، فهم کذلک الی یوم القیامة.

یعنی: خداوند را بهشتی است و آن را در باختر آفریده که این آب فرات از آن بیرون می‌آید، و ارواح مؤمنان هر شب و صبحی از آشیانه‌هاشان به‌سوی آن خارج می‌گردند و بر میوه‌های آن می‌چسبند و از آن (بهشت) می‌خورند و از آن برخورداری می‌یابند و باهم برخورد کرده و همدیگر را می‌شناسند، و چون سپیده دمد رهسپار بهشت می‌گردند، و در هوا ـ بین زمین و آسمان ـ به پرواز آمده و در رفت و آمدند، و چون خورشید بدمد ملتزم آشیانه‌هاشان می‌شوند؛ و خداوند را آتشی است که آن را در خاور آفریده تا ارواح کافران در آن جای گیرند، از زقوم آن می‌خورند و شبشان از آب جوشان آن می‌نوشند، و چون سپیده دمد به صحرایی در یمن رهسپار می‌شوند که بدان برهوت

می‌گویند، گرمیش از آتش دنیا گرم‌تر است، در آنجا باهم برخورد کرده و همدیگر را می‌شناسند، و چون شب فرارسد دوباره به‌سوی آتش بازمی‌گردند، آنان پیوسته چنین‌اند تا رستاخیز فرارسد.

و نیز در کتاب کافی از ابی بصیر روایت شده که گوید: انا نتحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة و تأوی الی قنادیل تحت العرش، فقال علیه‌السلام: لا! اذن ما فی حواصل طیر، قلت: فاین هی؟ قال: فی روضة کهیأة الاجساد فی الجنة، یعنی: به حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم: ما از ارواح مؤمنین حکایت می‌کنیم که آنها در چینه‌دانهای مرغانی سبزاند و در بهشت می‌پرند و به قندیل‌های تحت عرش مکان می‌گیرند، فرمود: چنین نیست، در این‌صورت در چینه‌دانهای مرغان نیستند! عرض کردم: پس آنها کجایند؟ فرمود: در بستانی در بهشت، مانند هیئت اجساد.

و باز در همان کتاب از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله: شرّ الیهود یهود بنان و شرّ النصاری نصاری نجران و شرّ ماء علی وجه الارض ماء برهوت، و هو واد بحضر موت، ترد علیه هام الکفار و صدرهم، یعنی: رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: بدترین یهودان، یهود «بنان»اند و بدترین نصرانیان، نصرانیهای «نجران»اند و بدترین آبها بر روی زمین آب برهوت است، و آن بیابانی در حضر موت می‌باشد که کلّه‌های کافران و سینه‌هاشان بدانجا بازمی‌گردد [1].

بسیاری از اخبار دلالت بر این دارد که بهشت در آسمان هفتمین است، مجاهد در تفسیر بیان الهی که: و فی السماء رزقکم و ما توعدون، یعنی: روزیتان با آنچه شما را وعده می‌دهند در آسمان است (۲۲ ـ ذاریات) گوید: آن بهشت و دوزخ است، ضحاک هم عین آن را گفته، و از عبدالله‌بن سلاّم روایت شده که گفت: ارجمندترین آفریدهٔ خدا محمد(ص) است، و گوید: بهشت در آسمان است، اما اینکه در کدام آسمان است، مشهور آنکه در آسمان هفتم است، و این سخن مروی از ابن‌عباس است،

۱. یعنی ارواحشان بدانجا بازمی‌گردد، ارواحی که به مغزها و دلهاشان تعلق دارد ـ اگر نسخه «صدرهم ـ سینه‌هاشان» باشد و روشن است، و اگر «صدا هم ـ زنگارشان» باشد، گویی ارواح آنان عین چرک و زنگار گردیده‌اند. **«سبزواری»**

مجاهد گوید: به ابن‌عباس گفتم: بهشت کجا است؟ گفت: بالای هفت آسمان، گفتم: دوزخ کجا است؟ گفت: زیر دریاهای طبقه طبقه.

دلیل بر این چیزی است که در حدیث معراج ـ که در صحاح اهل سنت روایت شده ـ آمده که: سدره در آسمان هفتم است چون در کتاب مجید آمده: و لقد رآه نزلة اخری عند سدرةالمنتهی عندها جنةالمأوی، یعنی: یکبار دیگر نیز او را دید مجاور درخت سدر آخرین که بهشت اقامتگاه، نزدیک آن است (۱۳ ـ ۱۵ ـ نجم).

از عبدالله‌بن مسعود روایت شده که گفت: بهشت در آسمان چهارم است و چون قیامت فرارسد، خداوند آن را هرکجا خواهد قرار می‌دهد.

از عبدالله بن‌عمر روایت شده که گفت: بهشت درنوردیده و آویزان به شاخهای خورشید است و در هر سالی یکبار پخش می‌شود، و اینکه: ارواح مؤمنان در پرندگانی چون گنجشگ و ساراند که میوه‌های بهشت را می‌دانند.

نزدیک به این سخن، بیان بعضی از پیشینیان از صاحبان حکمت است که: ارواح از شعاعات خورشید به این عالم فرود می‌آیند.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که آنها در آسمان دنیایند، و آن در حدیث معراج روایت شده که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله آدم ابوالبشر را در آسمان دنیا مشاهده کرد که از جانب راستش دری است که از آن‌سو نسیمی خوشبو می‌وزد و از جانب چپش بادی بدبو، جبرئیل بدان حضرت عرض کرد که یکی از آن‌دو، بهشت است و دیگری دوزخ.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که آن در بعضی وادیهای زمین است، و آن نیز در حدیث معراج روایت شده که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله پیش از رسیدنش به بیت‌المقدس، به وادی پرنعمت خُنکی رسید و صدایی شنید، جبرئیل گفت: این صدای بهشت است و چنین و چنان می‌گوید.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که دوزخ و بهشت را در بعضی اوقات در زمین کینونتی است، ـ چنانکه در نماز کسوف روایت شده ـ چون روایت شده که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: ما من شئی توعّدونه الا و قدرأیته فی صلاتی هذه، لقد جئی بالنار و ذلک حین رأیتمونی تأخرت مخافة ان یصیبنی من فوحها..... الی ان قال: ثم جئی

بالجنة و ذلکم حین رأیتمونی تقدمت حتی قمت فی مقامی، و لقد مددت یدی و انا اریدان اتناول من ثمرها لتنظروا الیه، ثم بدالی ان لا افعل، یعنی: هرچه وعده و وعید به شما داده شده، همه را در این نمازم دیدم، جهنم را آوردند، و آن هنگامی بود که مرا دیدید عقب کشیدم، بیم آنکه حرارت آتشش به من اصابت کند.... تا آنجا که فرمود: سپس بهشت را آوردند، آن هنگامی بود که مرا دیدید جلو رفتم تا آنکه در جای خود ایستادم و دستم را دراز کردم و می‌خواستم از میوه‌هایش بچینم تا آنها را مشاهده کنید، ولی حالی برایم پیش آمد که این کار را نکنم؛ این حدیث را مسلم در صحیحش روایت کرده است.

بعضی از آنان حکایت کرده‌اند که چون رسول خدا صلی‌الله علیه و آله جهنم را دید ـ درحالی که در نماز کسوف بود ـ با دست و پیراهنش شدت حرارت آن را از چهره‌اش بر می‌تافت و از مکان خویش عقب کشید و زاری و تضرع کرد و می‌گفت: الم تعدنی یا رب انک لا تعذبهم و انا فیهم، الم الم حتی حجبت عنه، یعنی: پروردگارا! آیا مرا نوید ندادی که تا در میانشان هستم عذابشان نکنی؟ آیا نفرمودی! آیا نفرمودی! آنقدر به درگاه الهی عرض کرد تا آتش از وی پوشیده شد؛ مراد رسول خدا صلی‌الله علیه و آله از آن سخن بیان الهی است که فرموده: و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم یستغفرون، یعنی خدا تا هنگامی که در میان آنهائی عذابشان نمی‌کند و در آن حال که آمرزش می‌طلبند [نماز می‌کنند] عذابشان نمی‌کند (۳۳ ـ انفال).

و نیز روایت شده که روزی رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نماز خواند و به منبر رفت و با دستش به قبله مسجد اشاره کرد و فرمود: قد رأیت الان منذصلیت لکم الصلاة الجنة و النار متمثلین من قبل هذا الجدار فلم ارکالیوم فی الخیر و الشر، یعنی: هم اکنون که با شما نماز می‌خواندم بهشت و دوزخ را مشاهده کردم که از جانب این دیوار متمثّل شدند، و در خوبی و بدی مانند امروز چیزی ندیدم؛ این حدیث را بخاری در صحیحش روایت کرده است.

اما دوزخ: در زبان همگان است که در زمین هفتم می‌باشد.

بعضی از اخبار دلالت دارد که آن در آسمان، چنانکه روایتش را از مجاهد و ضحاک در تفسیر آیه: و فی السماء رزقکم و ما توعدون، یعنی: روزی شما و آنچه وعده داده

می‌شوید در آسمان است (۲۲ ـ ذاریات) نقل کردیم، و در حدیث معراج هم روایت شده که آن حضرت (ص) مالک دوزخ را در آسمان دنیا مشاهده کرد و برایش راهی از راههای دوزخ را گشود تا آن را ببیند، به‌طوری که دود و شراره‌هایش و آنچه از جانب راستش بود از در (دوزخ) به‌سوی او بالا آمد.

بعضی از اخبار دلالت دارد که آن در دریاست، از آن جمله روایتی است از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که آن حضرت از شخصی یهودی پرسید: محل دوزخ در کتاب شما کجاست؟ گفت: در دریا است؛ فرمود: او را راست گفتار می‌دانم، چون تصدیق بیان الهی است که: والبحر المسجور، یعنی: سوگند به دریای آکنده [از آتش] (۶ ـ طور) و نیز در تفاسیر روایت شده که «بحر مسجور» همان جهنم است.

از آن جمله روایتی است که احمدبن حنبل در مسندش از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله روایت می‌کند که فرمود: البحر هو جهنم، یعنی: دریا همان جهنم است.

از آن جمله روایتی است که عبدالله بن‌عمر از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: لا یرکبن رجل بحراً الّاغازیاً او معتمراً، فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحراً، یعنی: هیچکس مسافرت دریائی نکند مگر برای جنگ و یا حج، زیرا تحت دریا آتش است ـ و یا تحت آتش دریا است (تردید از راوی است).

از آن جمله روایتی است که ثعلبی در تفسیرش از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نقل کرده فرمود: البحر نار فی نار، یعنی: دریا آتش در آتش است.

و از آن جمله روایتی است که نقلش گذشت، و مجاهد از ابن‌عباس روایت می‌کند که گفت: جهنم تحت دریائی است که نامش «قیس» است و آن‌سویش دریائی است که نامش «اصم» است و آن‌سویش دریائی است نامش «مطبق» است و از آن‌سویش دریائی است نامش «مرماس» است و از آن‌سویش دریائی است نامش «ساکن» است و از آن‌سویش دریائی است نامش «باکی» است و آن آخرین دریای محیط به همه است، و هریک از این دریاها محیط به دریای جلوتر از خودش است.

و از آن جمله از بعضی از پیشینیان در تفسیر بیان الهی که: یستعجلونک بالعذاب و ان جهنم لمحیطة بالکافرین، یعنی: عذاب را به شتاب از تو می‌خواهند، اما جهنم کافران را فراگرفته است (۵۴ ـ عنکبوت) روایت شده که گفت: جهنم همان دریاست و

به ایشان محیط است، در آن ستارگان پراکنده می‌شوند و سپس آتش می‌گیرند و این جهنم می‌باشد.

و از آن جمله از ضحاک در تفسیر بیان الهی که: اغرقوا فادخلوا نارا، یعنی: غرقه گشتند و به جهنم در شدند (۲۵ ـ نوح) روایت شده که گفت: آن در یک حالت در دنیا است، از جانبی غرق می‌شوند و از جانب دیگر آتش می‌گیرند [۱]، و همانندش پیش از این از سقراط حکیم نقل شد که: مرتکب گناهان در «طرطاووس» می‌افتد، مترجم کتاب طرطاووس گوید: طرطاووس شکافی بزرگ و گودالی ژرف است که رودخانه‌ها بدان سرازیر می‌شوند؛ مرادش از آن دریا است و یا اقیانوسی است که در آن گردابی بزرگ است.

و بعضی اخبار هست که دلالت دارد جهنم به‌عینه در همین زمین است، مانند حدیث وادی که پیش از این گفتیم.

و از آن جمله اخباری است که دلالت دارد جهنم در زمین است، چنانکه از قتاده در تفسیر بیان الهی که: من اسس بنیانه علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم، یعنی: آنکه بنای خویش بر اطراف سیلگاهی نهاده که فروریختنی است که با وی در آتش جهنم سقوط کند (۱۰۹ ـ توبه) روایت شده که گفت: سوگند به خدا اگر در جهنم افتد نکوهش ندارد.

از جابر بن‌عبدالله روایت شده که گفت: دود را دیدم که از زمین «ضراره» خارج می‌شد، و گفته می‌شود «حضر موت» بقعه‌ای از آن است؛ و نزدیک به این روایت، حدیث وادی «برهوت» است که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که فرمود: ابغض البقاع الی الله تعالی وادی برهوت فیه ارواح الکفار و فیه بئرماء اسود منتن یأوی الیه ارواح الکفار، یعنی: دشمن‌ترین مکانها نزد خداوند وادی «برهوت» است که در آن ارواح کافران می‌باشد و در آن، چاه آبی سیاه و گندیده است که جایگاه ارواح

۱. در علوم زمین شناسی جدید هم ثابت شده، کتله‌ای که به نام زمین از خورشید جدا شده پس از سالیان دراز سطحش خنک و منجمد گردیده است ولی درونش پر از آتش سوزان است، چنانکه کوههای آتشفشان که فوران می‌کند مواد مذابشان جز با مواد مذاب خورشیدی برابری نمی‌کند. یعنی چیزی از آن کم ندارد و آن فرضیه را تأیید می‌کند. این مواد در زمین تا رستاخیز الهی هستند و به فرمان واحد قهار ـ اذالبحار سجرت ـ می‌گردد و جهنم ظاهر می‌شود و الله اعلم. «م»

کافران می‌باشد؛ و (جابر) گوید: مردی معتقد است که او شبی را در وادی «برهوت» بسر برده و در سراسر شب صدای «یادومة» می‌شنیده است، این را به مردی از اهل علم گفت، وی گفته: فرشته‌ای که به ارواح کافران گماشته شده نامش «دومه» می‌باشد.

اصمعی از مردی از «حضر موت» حکایت می‌کند که گفته: از ناحیه «برهوت» بوی گندی را می‌یابم، پس از آن خبر مرگ سرکرده‌ای از سرکردگان کافر را می‌شنوم؛ بعضی از این اخبار اگرچه در ارواح کافران ـ بدون تعرض به بیان آتش ـ می‌باشد، ولی وقتی آنها را به اخبار دیگری و به بیان الهی: النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب، یعنی: روز و شب بر آتش عرضه می‌شوند؛ و روز رستاخیز که به پا شود قوم فرعون را به عذابی سخت درون برند (۴۶ ـ غافر) ضمیمه می‌کنیم، به گونه‌ای هرچه آشکارتر با حکم جهنم و آتش همراهی می‌کند.

آگاهی و هشدار دادن

این اخبار و روایات اگرچه ظاهرشان نزد صاحبان علوم رسمی باهم تناقض و تخالف دارد، ولی باطنشان نزد عرفای محقق با هم توافق دارد، زیرا اینان علوم و معارفشان مبتنی بر اصول صحیحِ برهانی و مقدماتی روشن است که استوار برپایه کشف می‌باشد، به‌طوری که در خورشید نیمروزی می‌شود شک کرد که در آنها نمی‌شود، برعکس اینان از صاحبان بحث و جدل و ارباب روایت ـ بدون فهم و درایت و حال ـ چون آن دسته از صاحبان بحث و جدل خانه را از درش وارد نشده‌اند، بر شان احکام تناقض می‌یابد و مقاصد حدیث و کلام نزدشان تباهی پیدا می‌نماید.

خلاصه آنکه دانستی بهشت و دوزخ در نشأهٔ دیگر و عالم دیگری است که موجوداتش اموری صوری ـ بدون مادّه و انفعال و حرکت ـ می‌باشند، و دنیا و هرچه که در دنیا است، اموری کاین و فاسد و متجدد و کهنه‌شونده و زایل‌گردندهٔ دارای اوضاع و جهات مکانی می‌باشند، پس هر خبری که در آن بیانِ اینکه بهشت و یا دوزخ در مکانی از مکانهای این دنیا و موضعی از مواضع این عالم قرار دارد آمده باشد، یا این است که مراد، باطن آن مکان می‌باشد، چنانکه گویند: بهشت در آسمان هفتم است و دوزخ تحت آسمان، مراد این نیست که بهشت داخل در جسمیت آسمان، دخولی

وضعی دارد، بلکه دخول معنوی دارد ـ مانند دخول نفس در بدن ـ و حکم دوزخ هم این‌گونه است، و دانستی که منزلت و نسبت بهشت و دوزخ به این عالم، منزلت جنین است به رَحِم، پس تا دنیا باطل نشود، آخرت آشکار نگردد، و تا بنای ظاهری منهدم نشود، بنای باطنی آبادان نگردد؛ و یا این است که مراد از آن (خبر) حکم مظاهرِ رقایق و نشآت نسبی است به بهشت و دوزخ.

آیا نمی‌نگری! آینه مظهر صور حسّی است، ولی صورت در آن موجود نیست، بعضی از مواضع دنیا هم این چنین‌اند، یعنی مظهر بهشت و دوزخ‌اند، بنابراین همان‌طور که ما بین قبر رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و منبرش بستانی از بساتین بهشت است، یعنی مظهری است که بدان، برای کسی که اهل کشف و شهود است بستانی از بساتین بهشت کشف و آشکار می‌شود، مانند آینه‌ای که نفس بدان، صورتی از صور محسوس را که مقابلش است مشاهده می‌کند، همین‌طور بعضی از مواضع گفته شده به‌منزلهٔ آینه‌هایی هستند که بدانها احوال بهشت و یا دوزخ کشف و آشکار می‌گردد، مانند دیوار مسجد رسول خدا صلی‌الله علیه و آله که برایش بهشت و دوزخ تمثّل پیدا نمود، و مانند آب فرات و چشمه در کوه الوند، و مانند وادی «برهوت» و غیر اینها از مواضع زمین، و همین‌طور دریا ـ در آن حدیث که آمده: مرد مسافرت دریا نکند مگر.... ـ بنابراین مراد از اینکه بهشت و یا دوزخ در این مواضع‌اند آن است که: آنها مجالی و مظاهری می‌گردند که بدانها امثال یکی از آن‌دو آشکار می‌گردد.

اما آنچه از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام با یهودی روایت شده و تصدیق آن حضرت مر یهودی را در اینکه موضع جهنم در دریاست، مراد از دریا، این دریای محسوس نمی‌باشد، بلکه چیز دیگری است که معنوی بوده و با این حواس که خداوند فرموده: و البحر المسجور، یعنی: سوگند به دریای آکنده [از آتش] (۷ ـ طور) احساس نمی‌گردد؛ و همین‌طور آنچه از ابن‌عباس و کعب الاحبار نقل شده که: این جهنم هفت دریا و یا تحت هفت دریا است، مراد او از این سخن دریاهای این دنیا نیست، بلکه مرادش از آن طبقات عالم طبیعت ـ به‌حسب جوهر و حقیقت ـ می‌باشد، زیرا طبیعت در حقیقت آتش غیر محسوس است و سوزانندهٔ اجسام و گدازندهٔ ابدان و تحلیل برنده و تبدیل‌کننده پوستها.

۲۵
فصل
در اشاره به مظاهر بهشت و دوزخ و مَشاهد آن‌دو

بدان هر ماهیتی از ماهیات حقیقی و هر معنایی از معانی اصولی را، حقیقتی کلی و مُثلی جزئی و مظاهری جسمانی در این عالم است، مثلاً انسان را حقیقتی کلی است که آن انسان عقلی می‌باشد که جامع تمام رقایق و خصوصیاتش به‌گونه اعلا و برتر است و آن، همان روحی است که منسوب به خداوند است ـ در بیانش که فرمود: و نفخت فیه من روحی، یعنی: از روح خودم در او دمیدم (۲۹ ـ حجر) ـ و وی را امثله‌هایی جزئی مانند «زید» و «عمرو» و مظاهر و مشاهدی مانند آینه‌ها و اجسام شفاف برّاق می‌باشد، همچنین بهشت را نیز حقیقتی کلی است که آن روح عالم و مظهر اسم «الرحمان» است، چنانکه فرموده: یوم نحشرالمتقین الی الرحمن و فدا، یعنی: روزی که تقواپیشگان را محشور کنیم که به پیشگاه خداوند رحمان [چون میهمانان] وارد شوند (۸۵ ـ مریم)، و آن را مثالی کلی مانند عرش اعظم ـ تکیه‌گاه خدای رحمان ـ می‌باشد [1]، چنانکه فرموده: الرحمن علی العرش استویٰ، یعنی: خداوند رحمان بر عرش تکیه [استیلا] دارد (۵ ـ طه)، و وی را امثله‌هایی جزئی مانند دلهای مؤمن است، چنانکه در حدیث آمده: قلب المؤمن عرش الله، یعنی: دل مؤمن عرش الهی است، و آن را مظاهری حسّی هم هست، چنانکه در اخباری که بیان داشتیم آمده، یعنی چشمه الوند و جز آن.

همین‌طور جهنم را هم حقیقتی کلی است که جامع و فراگیر افرادش می‌باشد، و آن دوری از جوار الهی و رحمتش، به‌حسب اسم «الجبار» «المنتقم» «القهار» می‌باشد، و آن را نشأه‌ای مثالی و کلی می‌باشد که عبارت از طبقات هفتگانه تحت کرسی می‌باشد و کرسی، محل دو قَدم (جبّار) است که بعد از آن قدم جبّار، از هم جدا می‌گردند، و آن قدم جبّار خاص دوزخیان است و قدم صدقِ نزد پروردگارت

۱. یعنی عقل کلی و قلب انسان کامل، اما حقیقت کلی آن و روح عالم و محل تکیه و استیلای حق متعال، آن وجود منبسط است که به نام رحمت واسع رحمانی نامیده می‌شود، و یا حقیقت آن بهشت ذات و صفات است، و مراد از عرش اعظم، فلک اطلس نمی‌باشد، چون آن مظهر بهشت است نه مثال آن. «سبزواری»

خاص بهشتیان، و در آن (کرسی) ریشه‌های (درخت) سدره است که عبارت از درخت زقوم ـ خوراک گناهکاران ـ می‌باشد [۱] و آنجا نهایت اعمال فاجران و منافقان است، و آن (دوزخ) را امثله‌ای جزئی است که عبارت از طبیعت هر فردی از مردمان است که به عذاب جسمانی تعذیب می‌شود و نفس و هوایش، که به عذاب روحانی معذب است، و آن را مظاهر و مجالی حسّی در این عالم می‌باشد، چنانکه در اخبار وادی «برهوت» و غیر آن وارد شده، و هریک از بهشت و دوزخ را درهایی است که بدان اشاره می‌کنیم.

۲۶
فصل
دربارهٔ درهای بهشت و دوزخ

درهای بهشت درهایی است که در قرآن بدانها اشاره شده، چنانکه خداوند می‌فرماید: والملائکة یدخلون علیهم من کل باب، یعنی: فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند (۲۳ ـ رعد) و فرمود: لا تفتح لهم ابواب السماء و لا یدخلون الجنة، یعنی: درهای آسمان برویشان گشوده نمی‌گردد و وارد بهشت نمی‌شوند (۴۰ ـ اعراف) و فرمود: جنات عدن مفتحة لهم الابواب، یعنی: بهشت‌هایی جاوید که درها برایشان گشوده است (۵۰ ـ ص) و درهای جهنم را اشاره کرده و فرموده: ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها؛ یعنی: از درهای جهنم وارد شوید و جاودانه در آن باشید (۷۶ ـ غافر) و فرمود: حتی اذا جاؤوها فتحت ابوابها، یعنی: و چون به جهنم رسند درهای آن گشوده شود (۷۱ ـ زمر) و فرمود: لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم، یعنی: جهنم هفت در دارد که به هر دری پاره‌ای از آنان قسمت شده است (۴۴ ـ حجر).

بدان که در تعیین این درها اختلاف نظر واقع شده است، گفته‌اند که آنها مدارک هفتگانه انسانند که عبارت از حواس پنجگانه و دو حسّ باطنی‌اند ـ یعنی خیال و وهم ـ

۱. یعنی محل روئیدن ریشه درخت زقوم ریشه درخت سدره است، ولی آن‌دو، نسبت به هم تعاکس دارند، زیرا شاخه‌ها و برگهای درخت سدره به بالا سر می‌کشد، و همانها در درخت زقوم به پائین می‌ریزند، و اینکه آن‌دو در آنند اینکه.... آنجا پایان اعمال فاجران و کافران می‌باشد، اما اعمال نیکوان و خوبان و علومشان، به علیین بالا می‌رود، بلکه کلمات پاک به‌سوی او بالا می‌رود. «سبزواری»

یکی مُدرِک صورتها است و دومی مُدرِک معانی جزئی؛ این درها همان‌گونه که درهای دخول به جهنم‌اند، همین‌طور درهای دخول به بهشت هم می‌باشند، اگر انسان آنها را در طاعات و کسب خیرات و انتزاع معانی کلیات از محسوسات و جزئیات در کار گیرد، خلاصه آنکه انسان آنها را در آنچه برای آن آفریده شده‌اند در کار گیرد.

بهشت را در هشتمی هم هست که بدان اختصاص دارد و آن درِ قلب می‌باشد، و گفته‌اند: آن اعضای هفتگانه است که بدانها تکلیف واقع شده است؛ و گفته‌اند: آنها خوهای زشت است مانند حسد و بُخل و تکبر و غیر اینها ـ برای جهنم ـ و مقابل اینها از خوهای نیک مانند علم و کرم و شجاعت و جز اینها ـ برای بهشت ـ و بعید نیست که صفات زشت را هفت موضع باشد که هریک از آنها را شعبه‌هایی فراوان باشد، و همین‌طور برای صفات نیک هشت مجمع باشد و تحت هر کدام از آنها گروه‌های فراوانی باشند، چنانکه در کتابهای اخلاقی آمده‌اند، ولی قول اوّلی موافق‌تر است، زیرا هریک از مشاعر هفتگانه دری به‌سوی شهوات دنیائی‌اند که به‌زودی آتش‌هایی سوزنده و هیآتی شکنجه دهندهٔ برای نفوس در آخرت می‌گردند، و اگر آنها در راه خیر استعمال شوند، درهایی به‌سوی ادراک حقایق و معارف و فعل حسنات می‌گردند و در پایان کار بدانها پاداش داده می‌شود و به ملکوت بالا می‌روند و با زُمرهٔ فرشتگان داخل بهشت می‌گردند.

خلاصه آنکه هریک از این مشاعر و مدارک را باطن و ظاهری است، باطنش در آن رحمت است و ظاهرش از روبرویش عذاب، پس ظواهر آنها درهای بازی است به عالم دوزخ ـ و یا بدانچه استحقاق دخول در دوزخ را دارند ـ و بواطن آنها درهای بازی است به عالم بهشت ـ و یا بدانچه استحقاق دخول آن را دارند ـ و چون درهای دوزخ قفل شد، درهای بهشت باز می‌شود، بلکه آنها به شکل دری هستند که چون در موضعی باز شد، در موضع دیگر مسدود می‌گردد، پس قفل شدن درهایِ یکی از آن‌دو، عین باز شدن درهای دیگری می‌باشد ـ جز درِ قلب که درِ هشتم است ـ زیرا آن در پیوسته بر اهل حجاب کلی و کفر قفل است و اختصاص به اهل بهشت ـ از جهت ایمان و معرفت ـ دارد، و هیچ‌وقت برای اهل دوزخ باز نمی‌شود، چون آنان در ازل بر قلبهاشان مُهر خورده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: ختم الله علی قلوبهم، یعنی: خداوند بر

دلهاشان مُهر زده است (۷ ـ بقره) و فرمود: و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون، یعنی: بر دلهاشان مُهر خورده است و آنان فهم نمی‌کنند (۸۷ ـ توبه) آتش را دخول و یا تصرّفی در قلوب و دلها نیست، و فقط نوعی از آن بر قلوب اطلاع (تسلط) دارد و به‌جهت قفل بودن آن در بر آتش ـ مانند قفل بودن درِ بهشت بر کافران ـ در آن دخول ندارد، پس درهای هفتگانه‌ای را که خداوند بیان داشته، انس و جن از آنها وارد می‌شوند، اما درِ هشتمی که قفل است و اهل کفر و احتجاب در آن وارد نمی‌شوند، باطنش محل ایمان و عبودیت است.

در حدیث آمده که: التراب لا یأکل محل الایمان، یعنی: خاک محل ایمان را نمی‌خورد، پس باطن آن (قلبِ محل ایمان) در دنیا و آخرت سعید است و عذاب و شقاوت را در آن مدخلی نیست، بنابراین قلب مانند بهشت به سختی و رنج‌ها درنوردیده شده و در باطنش رحمت است و در ظاهرش عذاب، و آن آتشی است که بر دلها مسلط است.

اما منازل جهنم و درکات و روزنه‌هایش بر قیاس، آن چیزی است که دربارهٔ بهشت ـ از منازل و درجات و پنجره‌ها به‌گونه مقابله ـ گفته شده است، اما نام درهای هفتگانه‌اش به اعتبار اضافه و نسبت به منازل آن است، مانند درِ جهنم و درِ جحیم و درِ سَعیر و درِ لَظیٰ و درِ سَقَر و درِ حُطَمه و درِ سجّین، و درِ هشتمین قفل است و گشوده نمی‌شود و آن حجاب و سدّ است، اما روزنه‌های جهنم: آنها شعبه و شاخه‌های کفر و فسق‌اند، و همین‌طور روزنه‌های بهشت عبارت از شعبه‌ها و شاخه‌های ایمان و طاعت است، پس هرکس عمل نیکی انجام داد آن را در آخرت مشاهده می‌کند و هرکه عمل بدی انجام داد آن را می‌بیند و گاهی هم از او در می‌گذرند.

بینش دادن و یادآوری کردن

بدانکه باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و مادام که انسن در این جهان است، آخرت با قیاس به او عالم غیب است و چون از دنیا به آخرت انتقال یافت، آن عالم، با قیاس به او عالم شهادت می‌گردد، و اطلاق درهای بهشت بر این مشاعر ظاهری از باب توسعه دادن است ـ نه به‌گونه حقیقی ـ برای اینکه درِ خانه و دروازه شهر

وقتی باز می‌شود، بدون حجاب نسبت بدان (خانه و شهر) باز می‌شود، ودروازهٔ هر شهری ناگزیر از جنس آن می‌باشد، و درِ هر چیزی از جنس آن‌چیز می‌باشد، درحالی که این حواس چنین نیستند، آنچه که به‌سوی بهشت گشوده و باز می‌شود جز حواس محشور با نفس نمی‌باشد که در آخرت باقی به بقای نفس می‌باشند.

دانستی که نفس را در ذات خودش گوش و چشم و بویائی و چشائی و لمس و تذکّر و تصرف و دست و پای روحانی می‌باشد، لذا آن را دیدهٔ بینای ناظر به پروردگارش و گوشی شنوا است که آیات الهی و کلمات فرشتگان و صداهای پرندگان بهشت و نغمه‌ها و آهنگهای آنها را و تسبیحات اشیا را می‌شنود، و قوهٔ بویائی است که بدان بوهای عالم اُنس و نسیم‌های جهان قدس را می‌بوید، و قوهٔ چشائی است که بدان مزه‌های خوراکهای بهشت و میوه‌هایی را که دلش می‌خواهد می‌چشد، و قوهٔ لامسه‌ای است که بدان حورالعین را لمس می‌کند، اینها مشاعر روحانی و حواس باطنی‌اند و با محسوساتشان از اهل بهشت‌اند ـ اگر بازدارنده‌ای آنها را بازندارد و حجابی آنها را نپوشاند ـ اما این حواس و مدرَکاتشان اموری دگرگون‌پذیر و زایل و کهنه شونده و کائنِ فاسداند و منشأ عذاب دردناک و حجاب بزرگ‌اند و انسان را به گودال دوزخ می‌رسانند و به آتش جهنم می‌سوزانند.

پس هر نفسی که هوا و هوس را پیروی کند و شهوت مسخرش ساخته باشد و شیطان در خدمتش در آورده باشد و یاریش کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: افرأیت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة، یعنی: آیا کسی را که خدای خویش را هوس خویش گرفته و خدایش از روی علم او را به گمراهی کشیده و بر گوش و قلب وی مُهر نهاده و بر دیده‌اش پرده افکنده است ندیدی؟ (۲۳ ـ جاثیه) از اهل دوزخ می‌گردد، زیرا هریک از مشاعر هفتگانه‌اش سببی از اسباب دوریش از خدا و ملکوت او شده و دری از درهای پیرویش مر هوا و هوس را و انقیادش مر شهوت را و انحرافش از راه هدایت و سنتهای الهی و وقوعش در پرتگاه می‌گردد: فمن یهدیه من بعد الله افلا تذکرون، یعنی: به جز خدا کی او را هدایت می‌کند؟ چرا پند نمی‌گیرید؟ (۲۳ ـ جاثیه) و حال و عاقبتش همان است که خداوند فرموده: فاما من طغی و آثر الحیاة الدنیا فان الجحیم هی المأوی، یعنی: اما هرکس

طغیان کرده و زندگی دنیا را ترجیح داده جهنمش جایگاه است (۳۷ ـ ۳۹ ـ نازعات).

پس روشن شد که هر مشعری از این مشاعر، دری از درهای جهنم است که: هفت در دارد و به هر دری پاره‌ای از آنان قسمت شده‌اند (۴۴ ـ حجر) اما چون قلب، به نور معرفت و ایمان تابناک گردد و به‌سبب ریاضت و عبادت و پاکی از زنگار گناهان و چرک و ریم شهوات از قوه به فعل خارج گردد، مانند آهن وقتی که به آتش گداخته می‌گردد و بدان، چرک و ریم و خبائثش می‌رود و از آن آینه‌ای برّاق می‌سازند، مانند چشم سالم، به نور ملکوت اعلا تابناک می‌گردد و با هر مشعری از مشاعرش آیه و نشانه‌ای از آیات بزرگ و دری از درهای معرفت ربِّ اعلایش را مطالعه کرده و از صور محسوس جزئی آنها معانی کلی معقول را انتزاع می‌کند و از آنها اسرار و رازهای الهی را می‌فهمد و بر آنها وقوف یافته و وارد بهشت مقربان گردیده و بدانها برای سعادت مطلوب و مجاورت پروردگار محبوب در جایگاه صدق و راستی ـ نزد پروردگار مقتدر ـ آماده می‌شود.

و این برخلاف حال صاحبان هوا و هوس و جاهلان سرگرم به شهوات دنیا و روی برگردانندگان از آخرت و از شنیدن آیات الهی که (بر نادانی) اصرار و پافشاری و تکبّر و سرکشی دارند می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: کتاب خدا را که بر او تلاوت می‌شود می‌شنود، آنگاه به تکبّر کردن مصر شود گویی آن را نشنیده است، پس به عذابی الم انگیزش بشارت بده (۸ ـ جاثیه) لذا درها برایشان قفل شده و راهها، جز راه جهنم که در آن خلود دارند بسته می‌شود، خداوند می‌فرماید: و جعلنا من بین ایدیهم سداً و من خلفهم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرون، یعنی: پیش رویشان سدی نهاده‌ایم و پشت‌سرشان نیز سدی نهاده‌ایم و پرده بر [دیدگان] آنها افکنده‌ایم که نمی‌بینند (۹ ـ یس) اشاره است به اینکه آنان را درجهٔ قوهٔ نظری نیست که درِ آن برای ادراک علوم الهی بازگردد تا از اهل قرب و منزلت نزد خداوند باشند، و نیز آنان را قلب سالم (از امراض) و گوش شنوا نیست که آن (قلب و گوش) برای استماع شنیدنیها و مواعظ و اندرزها و خطاب‌ها دری گشاده و مفتوح بوده تا از رهاشدگان از عذاب آخرت باشند، از این‌روی حالشان در آخرت همان‌گونه است که بدان اعتراف می‌کنند ـ درحالی که

اعتراف سودی به حالشان ندارد ـ: قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر فاعترفوا بذنبهم فسحقا لا صحاب السعیر، یعنی: گویند: اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم در صف اهل جهنم نبودیم، و به گناه خویش اعتراف می‌کنند، پس لعنت بر دوزخیان باد (۱۰ و ۱۱ ـ ملک).

پس روشن و آشکار گشت که تمام این مشاعر هشتگانه درباره کسی که آنها را در آنچه خداوند برای آن کار خلقشان کرده در کار گیرد، صلاحیت آن را دارند که درهای بهشت گردند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی، یعنی: اما هرکس که از حضور در برابر پروردگارش بیم دارد و نفس خویش را از هوا و هوس بازداشته، بهشتش جایگاه است (۳۸ ـ ۴۱ ـ نازعات) و نیز دربارهٔ کسی که آنها را در پیروی هوا و هوس و شهوات و خواستهای دنیوی صرف کرده درهای جهنم گردند، چنانکه خداوند فرموده: فاما من طغی و آثر الحیاة الدنیا فان الجحیم هی المأویٰ، یعنی: اما هرکس سرکشی کرده و زندگی دنیا را ترجیح داده؛ جهنمش جایگاه است (۳۷ ـ ۳۹ ـ نازعات).

اگرگویی: درِ خانه شباهت به خانه دارد، درحالی که بهشت و دوزخ در جوهر حقیقت و گونهٔ وجودی دو سرای مخالف یکدیگراند، پس چگونه جایز است مشاعر انسانی به‌عینه، درهای بهشت و درهای جهنم باشد؟

گوییم: گوش و چشم و غیر این دو که صاحبان سعادت و هدایت راست، در حقیقت و نوع ـ نزد ما ـ با گوش و چشمی که اهل شقاوت و هوا و هوس راست مباین است، اگر چه در اصلِ احساس و شعور بین آن‌دو اشتراک واقع است، زیرا مدارک اهل سعادت و آینه‌هاشان از پلیدی هیولا پاک است و به نور معرفت و تقوا تابناک است، و مدارک اشقیای روگرداننده و بازگردندگان به پائین‌ترین مراتب، پوشیدهٔ به پرده‌های طبع و مظلَم به ظلمتهای جهل و هوس می‌باشد، خلاصه آنکه گوش و چشم و قلبی که آنان ـ یعنی صاحبان خرد و سعادت ـ راست، برایشان تبدیل اُخروی و تحوّل الهی واقع شده تا شایستگی آن را بیابند که از درهای بهشتی که سرای حسنات و منزل خیرات است باشند، اما گوش و چشم و قلبی که یاران آتش و اشقیای فاجر راست، شوم‌تر و تاریکتر از آنچه بوده می‌گردند، لذا مناسبت آن را دارند که ورودگاه و درهایی برای سرای

ظلمات و جایگاه هلاک و شکنجه و عذاب باشند.

مکاشفه‌ای آگاهی بخش

بدان که خداوند تو را به پویش راه آخرت بر راه راست هدایت فرماید: بهشتی که هرکس اهلش هست بدان می‌رسد، امروز از حیث محلش ـ نه از حیث صورتش ـ برایت مشهود است (و آن باطن نفس و ملکات علمی و عملیش می‌باشد). و تو بر حالی‌که هستی در آن می‌گردی و گردش می‌کنی و نمی‌دانی که در آنی، زیرا صورت طبیعی تو را بازداشته و از مشاهدهٔ آن و مشاهدهٔ آنچه در آن از نعمت‌ها و غرفه‌ها و درختان و نهرها و خوردنی‌ها و نوشیدنیهایش که هست محجوب و پوشیده می‌دارد، ولی صاحبان کشف ـ آنان که آنچه از آنها پنهان است ادراک می‌کنند ـ آن محل را می‌بینند و هرکس را که در باغهای سبز و خرم (یعنی بهشت جانفزا) است مشاهده می‌کنند، و اگر جهنمی باشد ـ به‌حسب سختی‌ها و رنجهایی که از حرارت و زمهریر و آتش و شراره و افعی و کژدم و آب جوشان و خوراک زقوم آن می‌کشد ـ مشاهده‌اش می‌کند، و هرکس که از اهل کشف و بینش نباشد و در کوری حجابش مانده باشد، آن را ادراک نمی‌کند، مانند نا بینایی که در باغی باشد، چیزی به ذات خودش از وی پنهان نیست، ولی آن را نمی‌بیند، و از ندیدنش مر چیزی را، لازم نمی‌آید که در آنجا نباشد، همین‌طور بیشتر اهل بهشت هم‌اکنون هم در بهشت‌اند، ولی آن را نمی‌بینند ـ درحالی که در آن در گردش‌اند ـ و همچنین اهل دوزخ هم هم‌اکنون در دوزخ‌اند، درحالی که سرا پرده‌های آن گرداگردشان را فراگرفته است، اما ادراک نمی‌کنند، چنانکه خداوند بر این مطلب آگاهی داده و فرموده: ان جهنم لمحیطة بالکافرین، یعنی: دوزخ به کافران احاطه دارد (۵۴ ـ عنکبوت) و فرمود: جنة عرضها کعرض السماء و الارض اعدت للذین آمنوا، یعنی: بهشتی که پهنایش همانند پهنای آسمان و زمین است برای مؤمنان آماده شده است (۲۱ ـ حدید)، و در حدیث قدسی فرموده: اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر، یعنی: برای بندگان صالحم چیزها آماده کرده‌ام که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر دل بشری خطور نکرده است.

دانستی که بهشت مؤمن و یا دوزخ کافر، امری بیرون از نفسش نمی‌باشد، و چون امروز آماده است، پس بدان اتصال دارد ـ اگرچه از آن پوشیده است ـ زیرا خداوند که بین انسان و قلبش حایل می‌شود (بنابر نصّ آیه قرآنی) چگونه بین او و بین نعمتهای قلبش و یا دوزخش حایل نمی‌شود؟ و برخی از مردمان هستند که این کشف و شهود با آنان همراه است و برخی دیگر همراهشان نیست، و او گاهی حالش از دیگری بهتر و برتر است، این به‌جهت حکمتی است که خداوند در خلایق پنهانش داشته، بنابراین اهل الله را دیدگانی است که بدانها می‌بینند و گوشهایی است که بدانها می‌شنوند و دلهایی است که بدانها تعقّل و ادراک می‌کنند، ولی آنها غیر این دیدگان و گوشها و دلهاست ـ چنانکه هم اکنون دانستی ـ و اهل کفر و حجاب، کر و لال و کورند و تعقّلی از (جانب) خدا ندارند، لذا به‌سوی خدا بازنمی‌گردند.

۲۷
فصل
در دنبالهٔ بینش دادن در بیان حقیقت احوال بهشت و دوزخ

دانستی که نشأهٔ آخرت نشأه‌ای است متوسط بین مجردات عقلی و بین جسمانیات مادّی، و هرچه در آن است، صور محسوسِ مدرَکِ به قوهٔ نفسانی است که در این عالم، خیال‌اند و در آن عالم، حسّ می‌باشند، و انسان چون مُرد و از این بدن طبیعی رها گشت، قیامت صغرایش برپا می‌گردد و نخست به عالم برزخ محشور می‌شود و سپس هنگام قیامت کبرا به بهشت و دوزخ، و فرق بین صورتهایی که انسان مشاهده می‌کند و در برزخ بر آن صورتها است و بین صوری که مشاهده می‌کند و هنگام قیامت کبرا در بهشت و یا دوزخ بر آن صور است، به‌سبب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد، زیرا هر کدام از آنها صورتی ادراکی جزئی غیر مادّی‌اند، جز آنکه در عالم برزخ به دیدهٔ خیال مشهوداند و در عالم بهشت به دیدهٔ حسّ، ولی دیدهٔ حسّ اخروی غیر از دیدهٔ خیال نیست، برعکس حسّ دنیوی که تقسیم به پنج قوا در پنج موضع مختلف بدن می‌شود، پس موضع دیدن چشم است و موضع شنیدن گوش و موضع چشائی زبان، و امکان ندارد که هریک از آنها کار دیگری را انجام دهد، لذا

چشم نمی‌شنود و گوش نمی‌بیند، و هردو نه می‌چشند و نه بُو می‌فهمند، و قیاس در همه آنها همین‌گونه است.

اگرگویی: بینایی چشم و لامسه‌اش در یک موضع‌اند.

گوییم: این‌گونه نیست، بلکه بینایی در جلیدیّه است و لامسهٔ چشم در قرنیّه؛ اما حواس آخرت: تمامشان در یک موضع‌اند و در وضع و جهت باهم تغایر ندارند و هر کدام از آنها کار دیگری را انجام می‌دهد، و نسبت صورتهای برزخی به صورتهایی که در قیامت کبرایند، مانند نسبت کودک و یا جنین است به مرد بالغ و کامل.

صاحب کتاب فتوحات مکی (محیی‌الدین) در باب سیصد و پنجاه و پنج آن کتاب گوید: مرگ در میان دو نشأه، حالتی برزخی است که ارواح در آن، اجساد برزخیِ خیالی را آباد و اصلاح می‌کنند [۱]، مانند آنچه را که در خواب آباد و اصلاحش می‌کنند، و آنها اجسادی هستند که از این اجساد خاکی تولد پیدا کرده‌اند [۲]، زیرا خیال، قوه‌ای از قوای آن است؛ سپس گوید: هرکس بمیرد، قیامتش برپا می‌شود و آن قیامت جزئی است، و چون قیامت جزئی را فهمیدی، قیامت عامّی را که هر مرده‌ای بر آن است فهمیده‌ای، برای‌اینکه مدت برزخ نسبت به نشأهٔ آخرت، به‌منزلهٔ حمل زن است مر جنین را در شکمش که وی (جنین) را نشأه‌ای پس از نشأهٔ دیگر انشاء و ایجاد می‌فرماید [۳]، لذا شکل نشآت بر او (جنین) مختلف می‌گردد تا آنکه در روز قیامت تولّد می‌یابد، لذا دربارهٔ مرده گفته‌اند: چون مُرد، قیامتش برپا می‌گردد، یعنی درباره‌اش ظهور نشأهٔ دیگر در برزخ، و از برزخ تا روز برانگیخته شدن آغاز می‌شود، همچنان که از شکم به زمین ـ به‌سبب ولادت ـ برانگیخته می‌شود، لذا نشأهٔ بدنش را در زمین (به‌حسب صورتِ) زمانِ بودنش در برزخ ـ از حیث تسویه (پرداختن) و تعدیل ـ بدون مثالی از پیش و آن‌گونه که درخور سرای دیگر است تدبیر و اداره می‌نماید.

و در باب سیصد و هفتاد و چهار کتاب فتوحات مکی گوید: بدان حق تعالی پیوسته

۱. یعنی می‌سازد. «سبزواری» ۲. زیرا نفس از حیث حدوث جسمانی و از حیث بقا روحانی می‌باشد، لذا به‌سبب حرکت جوهری، از جسمیت طبیعی به جسمیت برزخی حرکت می‌نماید، و وجه نفس در هردو، اصل محفوظی است «سبزواری» ۳. یعنی وجود صورت اشتداد پیدا می‌کند شدتی پس از شدت دیگر ـ تا آنکه صورت برزخی اخروی می‌گردد. «سبزواری»

در دنیا متجلیِ بر دلها است، لذا به‌جهت تجلی او خواطر متنوّع و گوناگون‌اند، و اینکه تنوّع خواطر در انسان، عین تجلی الهی است، به‌طوری که جز اهل الله کسی بدانها آگاهی ندارد، چنانکه آنان می‌دانند اختلاف صور ظاهری که در دنیا و آخرت در تمام موجودات است، غیر از تنوّع تجلی نمی‌باشد، چون او «ظاهر» است، پس عین هر چیزی (به‌حسب وجود) می‌باشد، و در آخرت، باطن انسان ثابت است، زیرا عین ظاهرِ صورتش در دنیا بوده و تبدّل در او پنهان می‌باشد، (چون باطن در آنجا ظاهر می‌گردد ـ برعکس دنیا ـ) و آن خلقِ جدید او است در هر لحظه و آنی ـ که مردمان از این خلق جدید در شبهه‌اند ـ و در آخرت، ظاهرش مانند باطنش در دنیا می‌باشد، و تجلی الهی پیوسته بالفعل است، لذا ظاهرش در آخرت تنوّع می‌یابد، همچنان که باطنش در دنیا در صوری که در آنها تجلی الهی به رنگ آنها رنگ‌پذیر می‌شود تنوّع می‌یابد، و این همان تضاهی (همانندی) الهی خیالی است [۱]، جز آنکه در آخرت ظاهر است و در دنیا باطن، بنابراین حکم خیال در آخرت با انسان همراه است؛ پایان سخن او.

بدان در این عالم برای بعضی از کاملان ـ مانند انبیا و اولیا ـ و یا غیر آنان از کاهنان و جن زدگان و صفرائیان ـ اتفاق می‌افتد، پس هرکس که قوۂ خیالش قوی شود و یا قوۂ حسش ضعیف گردد، به دیدۂ خیال چیزِ مشاهَد محسوسی را می‌بیند، همان‌گونه که دیگر محسوسات را می‌بیند، و بسیار است که کار بر او مشتبه شده و پنداشته آنچه را دیده است در خارج موجود است، لذا در غلط و اشتباه می‌افتد؛ بنابراین تمام آنچه را انسان در روز قیامت می‌بیند، به دیدۂ خیال مشاهده می‌کند، درحالی که آنها در آن سرا موجوداند و درخور نظر و در آنجا باقی‌اند، چون آنجا موطن آن صور است، و از آن‌روی وجود خوابها و جز آن که در اینجا به دیدۂ خیال دیده می‌شود درخور نظر نیست که بقا ندارند و از جانبشان برای مدت کوتاهی پرده افتاده است، لذا به‌جهت زایل شدنشان ـ به سرعت ـ از مشاهده، در اینجا بر آنها اعتمادی نیست، زیرا این عالم موطن موجود آنها نمی‌باشد، لذا به‌واسطۂ مرگ به کلی حجاب و پرده برداشته می‌شود و مشاهدۂ دیدۂ خیال مداوم و پیوسته می‌گردد، و این صوری که مشهود نفس‌اند، دانستنی

۱. این مضاهات و همانندی است، زیرا همان‌طور که در هر لحظه و آنی در شأنی است، همین‌طور خیال هم در هر آنی در شأنی است ـ به‌جهت تفنّن و جوراجوری خواطر ـ. «سبزواری»

که بیرون از ذاتش نیستند، بلکه عین ذاتش‌اند، بنابراین اجساد، در آخرت و در عالم خیال، عین ارواح‌اند، و این تجسّد معانی و تجسّد ارواح است و آن جز در آن عالم نمی‌باشد، اما در این عالم، ارواح به این اجساد تعلق می‌گیرند نه اینکه متجسّد می‌شوند، و اجساد در آخرت نیز «تروّحن [در مقابل تجسّد]» پیدا می‌کنند، در صورتی که در دنیا این‌گونه نیستند (یعنی تروّحن پیدا نمی‌کنند).

درباب سیصد و هفتاد و سه از کتاب فتوحات مکی گوید: در این باب علم تجسّد ارواح در صورت اجسام طبیعی است که آیا عین آن روح، عین صورتی است که در آن ظاهر شده است و یا آن، در چشم بیننده آن (گونه) است، مانند کبودی آسمان؟ و آیا روح برای آن صورت، مانند روح برای جسم است؟ یعنی نفس ناطقه، و آن صورت، صورتی حقیقی است که مانند دیگر صور حقیقی دارای وجود عینی خارجی است؟ این مسأله‌ای است که بیشتر از مردمان ـ بلکه تمامشان ـ از آن بی‌خبراند، و آنان بدانچه بر ایشان از صورِ ارواح تجسّد یافته که ظاهرگشته بسنده کرده‌اند، و اگر در نفوسشان تروّحن پیدا می‌کردند و بر اجسادشان به‌واسطهٔ صور حکم می‌کردند و اَشکال و صورشان در دیدهٔ کسی که مشاهده‌شان می‌کند تبدیل پیدا می‌کرد، در آن هنگام می‌دانستند که تجسّد ارواح به چه بازمی‌گردد؟ زیرا آن علم ذوق و کشف است نه علم نظری فکری؛ گفتیم هر صورتی که در عالم تجسّد پیدا می‌کند، آن را ناگزیر از روحی تدبیر کننده است که از روح کُل در صورت دمیده شده است، و هرکس دانست صورت متجسّد در ارواح چون کُشته شود ـ اگر حیوان باشد ـ و یا بریده شود ـ اگر نبات باشد ـ آن صورت به برزخ انتقال پیدا می‌کند، همان‌گونه که ما به‌سبب مرگ انتقال پیدا می‌کنیم، و آنچه پس از آن ادراک می‌کند، همان‌گونه است که هر مُرده‌ای چه انسان و چه غیر انسان ادراک می‌نماید، (و هرکس دانست صورت متجسّد در ارواح...) این را خواهد دانست، یعنی خواهد دانست که صور ارواح متجسّد به چه بازمی‌گردد؛ پایان سخنش.

و در باب سیصد و هشتاد و یک کتاب فتوحات مکی گوید: بدان این مقاماتی که گفته آمد، اگر مشاهده کردی، جز به دیدهٔ خیال ـ نه به دیدهٔ حسّ ـ ادراک نمی‌شود، زیرا صور آنها را چون خداوند در آنچه خواهد متمثل کند، متخیَّل ممثَّل می‌نماید، لذا

آنها را اشخاصی می‌بینی که دیده می‌بیند، چنانکه به دیدهٔ بصیرت، معانی را مشاهده می‌کنی، زیرا خداوند وقتی که بسیار را اندک و یا اندک را بسیار می‌نماید، ما آن را به دیدهٔ خیال می‌بینیم نه به دیدهٔ حسّ، و آن در هردو حالت، دیدن است، چنانکه فرمود: و اذ یریکموهم اذا لتقیتم فی اعینکم قلیلا و یقللکم فی اعینهم، یعنی: و چون خداوند وقتی که تلاقی کردید، در دیدگان شما اندکشان نمود و در دیدگان ایشان شما را کم نمود (۴۴ ـ انفال) و فرمود: یرونهم مثلیهم رأی العین، یعنی: آنها را به چشم، دو برابر خویش می‌دیدند (۱۳ ـ آل‌عمران) ولی در حسّ دو برابر آنان نبودند، پس اگر آنان را به چشم خیال نمی‌دیدند، باید بسیارِ در اندک دروغ باشد و باید آنکه می‌بیند در آنچه بدو می‌نمایی راستگو نباشد، و اگر آن چیزی که بدو می‌نمایی، آن را به دیدهٔ خیال می‌بیند، بسیار در اندک درست است و اندک در بسیار هم راست است، زیرا آن در خیال درست است نه در حسّ.

و گوید: همین‌طور آنچه را مشاهده می‌کنی، خلاف آن چیزی است که در نفس خودش در خارج می‌باشد، آن را جز به دیدهٔ خیال نمی‌بینی، پس از چنین علمی غافل مباش و بین چشم‌ها فرق بگذار.

بدان که تو بر این امر قدرت نداری، مگر به نیروئی الهی که آن را خداوند به هریک از بندگانش که بخواهد عطا می‌نماید، آیا صحابه را نمی‌نگری! اگر نظر دقیق و درستی می‌کردند و مراتب را مراعات می‌نمودند، دربارهٔ جبرئیل نمی‌گفتند که دِحیهٔ کَلبی است [۱]، و اگر روحانی و یا معنای تجسّد یافته‌ای نبود، مسلماً می‌گفتند که دحیه کلبی بود و با چشم حسّی ادراکش کردیم، پس علم الهی را مراعات نکردند و حقش را اَدا ننمودند، بنابراین آنان راستگویانی بودند که راست نگفتند، لذا رسول خدا(ص) بدیشان فرمود:

۱. زیرا جبرئیل را حقیقتی است که عبارت از عقل فعال است، چنانکه رسول خدا (ص) فرمود: او را درحالی که مشرق و مغرب عالم را فراگرفته بود دیدم. به‌واسطهٔ او تمام عقول بالا رونده در زنجیرهٔ عرضی، از نقص به کمال خارج می‌شوند، و او را رقیقه‌ای است که آن صورت صِرف بدون مادّهٔ ناقص ظلمانی می‌باشد و شباهت به زیباترین افراد زمان هر پیغمبری دارد، و دحیهٔ کلبی زیباترین فرد زمان پیغمبر ما صلی‌الله علیه و آله بود، و چون از آن حضرت پرسیده شد که به چه کسی شباهت داشت؟ فرمود به دحیه کلبی شباهت داشت، مراد و مقصود را نفهمیدند و گفتند. او دحیه کلبی بود، در صورتی که صورت جبرئیل رقیقهٔ حقیقت و حامل معنای آن است و از آسمان عقول بر رسول نازل شده است. «سبزواری»

او جبرئیل بود، در آن هنگام آنچه را که دیده بودند دانستند، همان‌طور که دیگربار درباره‌اش گفتند، یعنی هنگامی که در صورت اعرابیِ ناشناسی آمده بود دینشان را بداند بر ایشان تمثّل پیدا کرد، رسول خدا(ص) به آنان فرمود: آیا می‌دانید پرسش کننده که بود؟ گفتند: خدا و رسولش می‌دانند، زیرا او درصورتی که نزد آنان ناشناس بود ظاهر گردیده بود، لذا به آنان فرمود: او جبرئیل بود.

سپس گوید: در عالم وجود، شبهه‌ای بزرگتر از آمیزش خیال با حسّ نیست، زیرا انسان وقتی در این نظر جاگیر شد و در این مقام توانمند گشت، در علوم ضروری شک پیدا می‌کند، و اگر تمکّن و جاگیری پیدا نکرد، بعضی از امور را به‌جای دیگری غیر از جای خودش قرار می‌دهد، و چون خداوند بدو نیروی تفصیل عنایت فرمود، امور را وقتی مشاهده کرد به عیان برایش آشکار می‌گردند و می‌داند که چیستند ـ البته اگر چشمی که آنها را بدان مشاهده کرده از خودش بداند ـ لذا این علم بر اهل الله عزیز و ارجمند است و بسیاری از اهل الله هستند که خواطر خود را بدانچه گفتیم مشغول نمی‌دارند، و اگر علم او به خوابش ـ در آنچه در خواب می‌بیند ـ نبود، نمی‌گفت که آن خیال است، چه قدر در حال بیداری همانند آن را می‌بیند و می‌گوید محسوسی را به حسّ دیدم!

و گوید: این بابی است که مجال در آن واسع است و نزد علمای رسمی نامعتبر می‌باشد، و همین‌طور نزد حکمایی که می‌پندارند حکمت را دانسته‌اند و از مرتبهٔ بلند این علم بر دیگر مراتب نارسایی داشته و نزدشان قدر و منزلتی ندارد، لذا قدر و اندازهٔ این علم و نیروی غلبه و تسلطش را جز خدا، و سپس اهل الله از نبی و یا ولی نمی‌داند، و علم بدان، نخستین مقامات نبوت است.

گوید: خداوند بندگان خردمند و عبرت گیرندگان خودش را چه نیکو آگاهی بخشیده است ـ هنگامی که فرموده: هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء، یعنی: همو است که شما را در رحِم‌ها بدان‌گونه که خواهد نقشبندی کند (۶ ـ آل‌عمران) بعضی از رَحِم هستند که خیال‌اند، لذا در آنها متخیلات ـ هرگونه خواهد ـ نقش می‌بندد، از ازدواج معنوی و بارداری معنوی؛ خداوند در این رحِم، معانی را در هر صورتی که خواهد نقش می‌کند، لذا اسلام را قُبّه‌ای و قرآن را روغن و عسل، و قید را

در دین ثبات و دین را پیرهنی تمام و علم را شیر نقش می‌کند.

در همان باب گوید: بدان در مرتبهٔ خیال در دنیا، حق تعالی محل تکوین بنده است، لذا هیچ خاطری در کاری بر او خطور نمی‌کند جز آنکه حق متعال در آن مرتبهٔ آن را تکوین می‌بخشد، مانند تکوین بخشیدنش مراعیان ممکنات را، هرچه از آنها که بخواهد، بنابراین مشیت بنده در این مرتبه از مشیت حق است، زیرا بنده نمی‌خواهد مگر آنکه خدا بخواهد، پس حق نمی‌خواهد مگر آنکه بنده در دنیا می‌خواهد، پس بعضی از آنچه را بنده در دنیا می‌خواهد در حسّ است، اما در خیال، مانند مشیت حق در نفوذ، بنابراین حق با بنده در این مرتبه، بر هر حالی است که بنده می‌خواهد، چنانکه در آخرت همو در حکم عموم مشیت می‌باشد، زیرا باطن انسان در آخرت، ظاهرش می‌باشد، از این‌روی از مشیت او هر چیزی را که خواهد تکوین می‌پذیرد، پس حق، در این مرتبه در دنیا، و خواستش در آخرت ــ نه در دنیا از جهت حسّ ــ در تصریف انسان است، و حق در این مرتبه و در آخرت، تابع خواست بنده است، چنانکه او در مشیت وی بنده و تحت مشیت حق است، پس حق را شأنی جز مراقبت بنده نیست، تا تمام آنچه را که ارادهٔ ایجادش را در این مرتبه در دنیا ـ و همین‌طور در آخرت ـ دارد پدید آورد [۱] ، و بنده حق را در صورت تجلی پیروی می‌کند، پس حق برایش در هیچ صورتی تجلی نمی‌کند مگر آنکه بدان صورت رنگ پذیر می‌گردد، یعنی او به‌جهت تحوّل حق، در صور تحوّل می‌یابد، و حق در ایجاد تحوّل می‌یابد، به‌جهت تحوّل مشیت بنده در این مرتبهٔ خالی در دنیا ـ خصوصاً ـ و در آخرت ــ در بهشت عموماً ـ و چون خداوند همّتهای فعّالی را در وجود حسّی، و همتهای غیرفعّالی را در وجود حسّی آفرید، بدین امر، در تمام اشیا ـ حتی در اسماء الهی ـ تفاضل و برتری

۱. وقتی اراده بنده در دنیا تابع ارادهٔ حق باشد و در آن مستهلک، و اراده او اوامر او است به‌وجهی، همچنان که کرامتش نواهی او است به‌طوری که از جانب او اراده و آرزویی برایش باقی نماند، آنگاه ارادهٔ حق در هر چیزی که می‌خواهد و برمی‌گزیند، تابع ارادهٔ او در آخرت می‌شود.

نقل شده که بر اهل یک کشتی در دریا طوفان واقع شد، مسافران کشتی به اهل اللهی ک در آن کشتی بود ملتجی شدند، با خداوند به مناجات برآمد و عرض کرد: من تمام عمر آنچه را می‌خواستم برای آنچه تو می‌خواستی ترک کردم، یک لحظه هم آنچه را می‌خواهی برای آنچه من می‌خواهم ترک کن! در دم دریا ساکن گشت. و شیخ بین تابعیت به مراقبه حق با بنده بوده، تا تمام آنچه را که ارادهٔ ایجادش را در این مرتبه در دنیا و همین‌طور در آخرت ــ دارد پدید آورد. «سبزواری»

پدید آمد، و همتهای فعّال گاهی در همتهای غیر فعال اثر می‌گذارد و گاهی هم نمی‌گذارد، مانند: انک لا تهدی من احببت، یعنی: تو هر که را بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ ـ قصص)؛ پایان سخن او.

از تمام آنچه گفتیم و نقل کردیم روشن و ثابت گشت که بهشت جسمانی عبارت از صور ادراکی است که قائم به نفس خیالی‌اند و (در آن بهشت) هرچه را که نفس خواهد و از آن لذت می‌برد هست، و آن را مادّه و مظهری جز نفس نیست، و همین‌طور فاعل و موجِد قریب آن، و او همان است (و همو او است) و اینکه یک نفس از نفوس انسانی با تمام آنچه از صور که تصور و ادراک می‌نماید، به‌منزلهٔ عالَم بزرگ نفسانی است که از این عالم جسمانی با تمام آنچه در آن است بزرگتر است، و اینکه هرچه از درختان و نهرها وکاخها و غُرفه‌ها که در آن پدید می‌آید، تمامشان زنده به حیات ذاتی‌اند و حیات تمامشان یک حیات است و آن حیات نفسی است که آنها را ادراک کرده و پدید آورده است، و اینکه ادراک آنها مر صور را، به‌عینه ایجاد آنها است برای نفس، نه اینکه آنها را ادراک می‌کند و سپس پدید می‌آورد و یا پدید می‌آورد و پس از آن ادراکشان می‌کند، آن‌گونه که در افعال صاحبان اختیار از انسانها در این عالم است، یعنی ما نخست چیز ملایم و سازگار (با نفس و طبع) را، مانند حرکت و یا نوشتن تخیّل می‌کنیم و سپس انجام می‌دهیم و پس از انجاممان دوباره آن را تخیّل می‌نمائیم، بلکه آنها را موجود ادراک می‌کند و مدرَک پدید می‌آورد ـ بدون تقدم و تأخر و مغایرتی ـ زیرا فعل و ادراک در آنجا یک چیزاند.

اما جهنم این‌گونه نیست، چون آنجا سرای روحانی خالص نیست، بلکه تیره است و آمیخته با این عالم می‌باشد، گویی که آن همین عالم [1] است که با نیروی قهرمانی و زمام تسخیر به آخرت کشانده شده است، بنابراین جهنمی، آنچه را نمی‌یابد می‌خواهد و هرچه را زیانش می‌رساند جستجو می‌کند و آنچه را ناخوش دارد انجام می‌دهد و

۱. این بدان‌جهت است که صور این عالم برای جهنمی مقصود بالذات است، و صور مثالی که در خیالش و صور کلی که در عقلش است، اگر امکان ادراک کلی تمام آنها را در دنیا داشته بود، آینه‌هایی برای مشاهدهٔ موجودات طبیعی و جزئیات حادث کهنه شونده می‌باشند، پس آخرتش دنیای او، به این معنی است، نه اینکه آنها حقیقتاً صور دنیوی‌اند، زیرا آنها مادّی نیستند، لذا گفت: گویی .. «سبزواری»

چیزی که شکنجه‌اش می‌کند برمی‌گزینند و از هر چه همدمش می‌باشد می‌گریزد و همان‌طور که خداوند از وی حکایت فرموده می‌گوید: یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین، یعنی: ای کاش میان من و تو فاصله شرق و غرب بودی (۳۸ - زخرف) و تمام خواستها و مورد پسندش، کژدمها و افعی‌هایش می‌باشند؛ خلاصه آنکه حقیقت جهنم و آنچه در آن است، همان حقیقت دنیا و خواستهایش می‌باشد که برای نفوس شقی به‌صورتی رنج‌آور و معذب کننده، و سوزانندهٔ کالبدهاشان و گدازندهٔ گوشت و پیه‌شان، و تبدیل‌کنندهٔ پوستهاشان و از شکل اندازندهٔ خلقتشان و سوزانندهٔ چهره‌هاشان مصوَّر می‌گردد.

سپس چون سرای آخرت سرائی است که در آن فاعل و مؤثری جز حق سبحان نیست، چون اسباب متقابل و علّتهای متضاد برطرف‌اند و موانع و حجابها و فشار و زور در آن عالم منتفی است، لذا مؤثر و مالکی جز او نخواهد بود و فرمانروایی در آن روز خاص خدا است، پس هرکس به قضا و حکم ربانی راضی باشد و اراده‌اش در ارادهٔ الهی و اختیارش در اختیار ربانی مستهلک شده باشد، چنانکه فرمود: و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة، یعنی: هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و پیغمبرش چیزی را اراده کردند اختیار کار خویش داشته باشند (۳۶ ـ احزاب) فعلش به‌عینه فعل حق است [1] و هرکس چنین باشد پیوسته در نعیم و سرور و لذت است، بنابراین مؤمن، ناگزیر جاودانه در بستانهای بهشت است.

پیش از این گفته آمد که مشیت بنده در بهشت عین مشیت و خواست حق تعالی است، و جهت آن اینکه: تمام اشیاء از واجب تعالی به گونهٔ اتمّ و نظام احسن و خیر برتر صادر شده‌اند، پس هرکس قلبش از مرض و فطرتش از بیماریها رها و شفا یافته باشد و ذائقه‌اش از تلخی گناهان نجات یافته باشد و از مرز اعتدال تغییر نیافته باشد و گامش از صراط الهی نلغزیده باشد، به قضای ربانی راضی می‌شود [2] و او را مقام رضا و

۱. هرچه از صور که در آنجا است، معنایشان در اینجا موجود است و فرمود (ص): ان هی اعمالکم ترد الیکم. پس چون تمام آنچه در آنجا است به ارادهٔ الهی و مرادش می‌باشد، پس در اینجا به تمام مرادها و اوامرش راضی باش و آرزویت را محو کن تا تمام آنچه در آنجا است مورد رضای تو باشد. **«سبزواری»**   ۲. گفته می‌شود: عابدان کوشش می‌کنند که خداوند از آنان راضی باشد و عارفان می‌کوشند که از خدا و از هرچه حکم قضا و قدر بر آن رفته راضی باشند، گفته‌اند: رضا، باب الله اعظم است. **«سبزواری»**

عبودیت و بندگی حاصل می‌شود، لذا جز آنچه را که خدا خواهد نمی‌خواهد، و خداوند هم جز خیر و کمال و نعمت و بهجت و سرور نمی‌خواهد، لذا در نعمت و بهجت و سروراند و غایتی فوق آن و مزیدی بر آن نمی‌باشد، چون می‌بینند که رحمت الهی تمام موجودات را فراگرفته است، بلکه وجه باقی حق را در تمام اشیا مشاهده می‌کند، و خیر محض و حُسن مطلق را که مبدأ هر خیر و کمال و منشأ هر حُسن و جمال است به وضوح می‌بیند، لذا بدان و به هر چیزی مبتهج و مسرور می‌باشد، چون هر چیزی از او است و بدو و به‌سوی او است، بنابراین در بهشتی است که پهنای آن آسمانها و زمین است، از این‌روی حاجب و دربان بهشت رضوان نامیده می‌شود، زیرا هرکس تا به مقام رضا نرسد، داخل بهشت نمی‌شود و به سرای نعمت و کرامت نمی‌رسد؛ این بهشت مقربان است.

اما آن‌کس که راه صاحبان معرفت و ایمان را نپیموده باشد و از دروازهٔ دنیا و ملازمت هوا و هوس بیرون نرفته باشد، وقتی مُرد پیوسته در بند شهوات و زنجیر تعلقات محبوس و زندانی است، و هرکس که پیروی هوا و شهوت کند ـ درحالی که این دو ضد حکمت و عدل‌اند و آسمانها و زمین به حکمت و عدل قائم‌اند ـ عالم وجود، آن‌گونه که هست بر وی تباه شود، و وای بر کسی که عالَم بر وی تباه شود و طبعش مخالف حکمت کون و نظام وجود باشد، لذا برپادارندهٔ عالَم و جبّار آسمانها و زمین از او انتقام می‌گیرد، چون دشمن خدا و دشمن عالَم است و حالش همان‌گونه است که خداوند فرموده: و لو اتبع الحق اهو ائهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن، یعنی: اگر حق تابع هوسهای آنان شود، آسمانها و زمین و هرکه در آنها است تباه می‌گردد (۷۱ ـ مؤمنون) پس به ضرورت از آنچه دلش می‌خواهد بازداشته و از آنچه هوسش درخواست دارد محجوب و پوشیده می‌باشد، چنانکه خداوند فرمود: و حیل بینهم و بین مایشتهون، یعنی: میان ایشان و آنچه دلشان آرزو دارد حایل افکنده شود (۵۴ ـ سبا) زیرا آنچه را که می‌خواهد و می‌طلبد اموری باطل و وهمی، و مخالف حکمت و حقیقت می‌باشد، ولی مادام که در دنیا است، سرگرمیهای دنیا او را از آگاهی به تباهی آنها و مخالف بودنشان با حکمت و ضد بودنشان با فطرت ـ به‌سبب بی‌حسّی و کرِخی طبیعت و غفلت نفس ـ بی‌خبر و غافل می‌دارد، و چون پرده و حجاب به‌سبب مرگ

برطرف گشت، آشکار می‌شود که او در کیفر سختی از خشم الهی و آتش غضبش واقع است: افمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله، یعنی: آنکه رضای خدا را پیروی کرده با آنکه قرین خشم الهی است [چگونه مانند توان بود؟] (۱۶۲ ـ آل‌عمران) و چون هوا و هوس را پیروی کرده، هوا و هوس در گودال و هاویه دوزخ می‌افکنندش و آن، دوری از رحمت الهی و بازداشته شدن از خیرات و دربند شدن به زنجیرها و غُلها ـ چنانکه حال بندگان و بردگان است ـ می‌باشد، زیرا او هوا را پرستیده و شهوت را خدمت کرده است، لذا شهوت و هوا او را مالک‌اند و در مهالک و پرتگاهها می‌افکنندش؛ از این‌روی خازن و دربان جهنم مالک نامیده می‌شود.

پس از آنچه بیان داشتیم روشن گشت که سرای جهنم و سرای عذاب، سرائی مستقل و نشأه‌ای حقیقی و منزلی واقعی که با عالم دنیا و سرای بهشت مباین باشد نیست، بلکه آن حالتی است آمیخته و نشأه‌ای اضافی که منشأ و مبدأ وجودش عبارت از جوهر دنیا است که به‌وسیله فرشتگان عذاب ـ به‌سبب گناهان و تعلقات ـ به قیامت انتقال یافته است؛ این مسأله را نیکو بفهم که بسیار دقیق و باریک و دشوار و پیچیده است، اندکی از عرفا هستند که حقیقت جهنم را مکاشفه کرده باشند [۱]، و بر بسیاری از آنان حقیقت بهشت و هرچه در آن است کشف و آشکار شده است.

تأیید سخن

آنچه سخن ما را در آنچه بیان داشتیم که جهنم سرای حقیقی و جایگاه اصیل و ذاتی نیست و صورت غضب الهی است ـ چنانکه بهشت صورت رحمت الهی است ـ تأیید و یاری می‌کند اینکه: ثابت شده که رحمت الهی ذاتی است و تمام اشیا را فراگرفته و غضب عارضی است، و همچنین خیرات، صادرِ بالذات‌اند و شرور، واقع

۱. بسیاری از آنان به انقطاع عذاب قایل‌اند، و آنچه بر «هل هو» که حقیقتش شرور و نقایص است تقدم دارد، اعدام و سلوب است و مبدئشان گمراهی و عصیان و اضافات و تمامشان نقایص و فقدانات می‌باشد. و تعلق به دنیا قوی‌ترین مبادی آن اضافه است، و دنیا این موجودات ـ از آن‌روی که وجودات خیرات و انواراند ـ نمی‌باشد. بلکه علوم الهی‌اند و قوایشان جهات فاعلیت او و درجات مشیت وی و مقدمات معرفتش و وسایل رسیدن به حضرت اویند، بلکه دنیا حدود این وجودات و نقایصشان و کهنگی و زوالشان و اضافات وهمی سرابی می‌باشد. «سبزواری»

بالعرض‌اند [۱]، بنابراین قیاس، ناگزیر باید بهشت، بالذات موجود باشد و جهنم، «بالتّبع» مقدّر باشد.

بیانی آگاهی بخش

بعضی از عرفا (شیخ محیی‌الدین عربی در باب هشتاد و هفت کتاب فتوحات مکی) در تفسیر بیان الهی که: فاماتقوا النار التی و قودها الناس و الحجارة، یعنی: از آتشی که افروزینه‌اش مردم و سنگ است بترسید (۲۴ ـ بقره) گوید: گاهی آتش برای بعضی از بیماریها دارو می‌باشد و آن یک نوع بیماری است که جز با داغ کردن به آتش درمان نمی‌پذیرد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فتکویٰ بها جباههم و جنوبهم، یعنی: پیشانی‌ها و پهلوها و پشتهایشان را بدان داغ کنند (۳۵ ـ توبه)، خداوند آتش را در این موطن (دنیا) سپر و مانعی برای بیمارئی که از آتش سخت‌تر و شدیدتر است ـ البته برای کسی که بدان مبتلا است ـ قرار داده است، و چه بیمارئی سخت‌تر از گناهان کبیره است؟ خداوند برایشان روز قیامت آتش را دارو قرار داده است ـ مانند داغ کردن به آتش در دنیا ـ لذا با دخولشان به آتش در رستاخیز، بیماری بزرگی که از آتش بزرگتر و هولناکتر است و آن غضب الهی است، رفع می‌گردد، لذا پس از آن از جهنم بیرون شده و به بهشت می‌روند، چنانکه خداوند آن را در حدود دنیائی، سپر و مانعی از عذاب آخرت قرار داده است؛ پایان سخن او.

در این سخن تأییدی است مر آنچه را ما گفتیم که جهنم، از آن حیث که سرای عذاب است، وجود حقیقی نیست، بلکه منشأش وجود گمراهی و عصیان و سرکشی در نفوس است، به‌طوری که اگر معصیت فرزندان آدم نبود، خداوند جهنم را نمی‌آفرید.

بدان اهل عذاب کسانی‌اند که نفوسشان برای درجه‌ای از درجات بهشت استعداد و آمادگی داشته و سپس استعدادشان به‌سبب ارتکاب معاصی باطل شده است، بنابراین حالشان مانند حال کسی است که مزاجش از اعتدالی که درخور او است و از صحتی

۱. از هر فاعلی که می‌خواهد باشد، خداوند می‌فرماید: و من یعمل سوءاً یجز به؛ و فرمود: و من یعمل مثقال ذرة شراً یره، و جز این آیات «سبزواری»

که در شأن او است برگشته باشد و در درد و رنجی شدید باشد، تا آنکه به اعتدالی که داشته بازگردد و یا استعدادش به کلی باطل شده و مزاجش به مزاجی که در آن حالت، موافق او و مخالف با مزاج اوّلش است و آن مزاج دربارهٔ او بیماری بود، انتقال پیدا کند، لذا بیماری برایش سلامتی و درد، راحت او می‌شود، و عذاب، «عُذُوبت ـ گوارا» می‌گردد، این به‌سبب انقلاب و دگرگونی جوهرش است به جوهری پست‌تر، بنابراین حال کسی که وارد دوزخ می‌شود و مدتی به‌واسطهٔ اعمال زشت بدان عذاب و شکنجه می‌شود همین‌گونه است، لذا اگر در قلبش نور ایمان باقی مانده باشد، مانع می‌شود که ظلمت معاصی در باطن قلبش نفوذ یابد و سیئات بدو احاطه نمایند، ناگزیر از دوزخ خارج شده و از عذاب رها می‌گردد؛ اما کسی که قلبش به کلی سیاه شده و به‌سبب کفر، ظلمت معاصی در باطن قلبش فرورفته و سراسر آن را فراگرفته است، از آتش دوزخ هیچ زمانی بیرون نخواهد شد و جاودانه در آن مخلّد خواهد بود؛ و اگر بصیرت و بینش بیشتری را در این باره می‌خواهی، گوش فراده بدانچه بر تو خوانده می‌شود ـ به‌شرطی که آن را از بدان و فرومایگان پنهان نمائی! ـ.

۲۸
فصل
در چگونگی خلود دوزخیان در آتش

این مسأله بسیار پیچیده و دشوار است و محل اختلاف‌نظر بین علمای رسمی و علمای کشفی می‌باشد، و نیز بین صاحبان کشف هم اختلاف‌نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان ـ آنان که اهل آنند ـ جاودانه است و بی‌نهایت، و یا اینکه برایشان بهشتی در سرای شقاوت می‌باشد و عذاب دربارهٔشان به زمانی معین منتهی می‌گردد! با اینکه همگان در عدم خروج کافران از دوزخ اتفاق نظر دارند و تا بی‌نهایت در آن می‌مانند، زیرا هریک از دو سرا را آباد کنندگانی است و هریک از آن‌دو را جماعتی است که پُرش کنند.

بدان اصول حِکمی دلالت بر این دارد که قسر (زور) بر طبیعت ادامه پیدا نمی‌کند و اینکه هریک از موجودات طبیعی را غایتی است که یک وقت بدان منتهی می‌گردد و آن

خیر و کمالش می‌باشد، و اینکه واجب تعالی اشیا را به‌گونه‌ای پدید آورده است که بر قوه‌ای سرشته شده‌اند که بدان، خیرِ موجودشان حفظ می‌گردد و بهمان، کمالِ مفقودشان را می‌طلبند، چنانکه فرمود: ربنا الذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدیٰ، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کند] (۵۰ ـ طه) از این جهت است که هریک از آنها را عشق به وجود و شوق به کمال وجود است که آن غایت ذاتیش می‌باشد که همانرا می‌طلبد و بالذات به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ سخن در غایت آن و غایتِ غایتش، تا آنکه منتهی به غایت غایتها و خیرِ خیرات گردد نیز این‌گونه است، جز آنکه وی را بازدارنده‌ای (از رسیدن به هدف) و یا وادارنده‌ای به زور، بازدارد، ولی بازدارنده‌ها اکثری و بسیار و دائمی و همیشگی نیستند، چنانکه بیانش پیش از این گذشت، وگرنه نظام (خلقت) باطل و بیهوده می‌گشت و اشیا تعطیل و مهمل، و خیرات پوچ و یاوه می‌شدند و زمین و آسمان برپا نبودند و آخرت و دنیا پدید نمی‌آمد: ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار، یعنی: این گمان کسانی است که کافرند، وای از جهنم بر آنان که کافرند (۲۷ ـ ص).

پس دانسته شد که تمام اشیا به ذاتشان طالب حق‌اند و بالذات مشتاق لُقا و رسیدن به او، و اینکه دشمنی و ناخوش داشتن، بالعرض وارد می‌شود، هرکس لقاء الهی و رسیدن به او را بالذات دوست دارد، خداوند هم لقای او را بالذات دوست دارد، و هرکه لقاء الهی را به‌سبب مرضی که بر نفسش وارد شده بالعرض ناخوش داشته باشد، خداوند هم بالعرض لقاء او را ناخوش دارد، لذا مدت زمانی عذابش می‌کند تا آنکه بیماری و مرضش بهبود یابد و به فطرت نخستین خویش باز گردد و یا آنکه به این کیفیت عادت و خو گرفته، درد و عذابش ـ به‌سبب حصول نا امیدی ـ زایل شده و برایش فطرت ثانوی دیگری که فطرت کافران نا امید از رحمت الهی است ـ آن رحمتی که اختصاص به بندگانش دارد ـ حاصل گردد؛ اما رحمت عام: رحمتی است که تمام موجودات را فراگرفته است، چنانکه فرمود: عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شئی، یعنی: عذاب خویش را به هرکس خواهم می‌رسانم و رحمت من همه چیز را فراگرفته است (۱۵۶ ـ اعراف) و نزد ما نیز اصولی است که دلالت دارد دوزخ و رنجها و بدیهایش بر اهلش همیشگی است، چنانکه بهشت و نعمتها و خیراتش بر اهلش

همیشگی است، جز آنکه دوام، برای هریک از آن‌دو، به معنای دیگری است.

دانستی که نظام دنیا جز به‌واسطهٔ نفوس خشن و دلهای سنگ و سخت آرایش نمی‌یابد، اگر تمام مردمان سعید و نیکبخت بودند و نفوسی بیمناک از عذاب الهی و دلهایی فروتن و خاشع داشتند، به‌سبب نبودن کسانی که کمر بر آبادانی این سرا ببندند ـ از نفوس شقی درشت خو و سخت و سرکشانی چون فرعونان و دجّالان و نفوس حیله‌گرانی چون شیاطین انس و جان به جُربزه و سیرتشان و نفوسی حیوانی چون جاهلان و کافران ـ نظام اختلال پیدا می‌کرد و آشفته و تباه می‌گشت.

در حدیث قدسی آمده که: انی جعلت معصیة آدم سبب عمارة الدنیا، یعنی: من معصیت آدم را سبب آبادانی دنیا قرار دادم، و خداوند می‌فرماید: و لو شئنا لآتینا کل نفس هداها ولکن حق‌القول منی لاملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعین، یعنی: اگر می‌خواستیم همه کس را هدایت عطا می‌کردیم ولی این سخن از من واجب است که جهنم را از جنیان و آدمیان جملگی پر می‌کنم (۱۳ ـ سجده) پس در یک طبقه بودنشان منافی حکمت است ـ چنانکه گفته آمد ـ و نیز با مهمل گذاردن دیگر طبقات ممکنی در خفاگاه امکان ـ بدون اینکه از قوه به فعل خارج گردند ـ خالی گذاردن بیشتر مراتب این عالم است از صاحبان و اربابشان، بنابراین نظام، جز به وجود اموری پست و حقیر که در این سرا بدانها نیاز است منتظَم نمی‌گردد، سرایی که اهل ظلمت و حجاب به آبادانیش کمر بسته‌اند و بدان امور، افراد پست و زبون و سنگدلانی که از سرای کرامت و نور و محبت و عشق بدوراند برخوردار می‌شوند؛ بنابراین در حکمت حقیقی، تفاوت در استعدادات برای مراتب درجات ـ در قوه و ضعف و پاکی و تیرگی ـ لازم آمد، و به موجب حکم و قضای لازمش که در قَدَرِ لاحقش نافذ است، حکم به وجود نیکبختان و اشقیا ـ هردو ـ شد.

و چون وجود هر گروهی به‌حسب قضائی الهی و اقتضای ظهور اسمی ربانی است، لذا آنها را غایاتی حقیقی و منازلی ذاتی است، و امور ذاتی که اشیا بر آن امور سرشته شده‌اند، اگر بازگشت بدانها واقع شود، ملایم و لذیذ می‌باشند، و اگر از آنها مدت زمانی دراز جدایی واقع گردد و روزگاری مدید مانع از استقرار بر آنها حصول پیدا کند، همان‌گونه است که خداوند می‌فرماید: وحیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان

و آن آرزو که دارند جدایی افکنند (۵۴ ـ سبا).

سپس (گوییم:) خداوند متعال به تمام اسماء و صفات در تمام مراتب و مقامات تجلی می‌کند ـ چنانکه این مطلب را در مباحث علم و غیر آن ثابت و محقق ساختیم ـ پس او رحمانِ رحیم است و همو عزیز قهار است؛ در حدیث آمده: لولا تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر یذنبون، یعنی: اگر گناه نمی‌کردید، شما را می‌برد و گروه دیگری می‌آورد که گناه کنند.

شیخ محیی‌الدین اعرابی در کتاب فتوحات مکی گوید: اهل دو سرا (در عرصه رستاخیز) وارد می‌شوند، نیکبختان به فضل و کرم الهی و دوزخیان به عدل الهی، و در آن دو سرا به‌واسطهٔ اعمال فرود می‌آیند و به‌سبب نیات مخلد و جاودان می‌شوند، لذا درد و و رنج را به جزای کیفر و عقوبت ـ موازی مدت عمر در شرک در دنیا ـ دریافت می‌کنند، و چون مدت بسر آمد، خداوند برایشان در سرایی که در آن مخلداند نعمت و برخورداری قرار می‌دهد، به‌طوری که اگر وارد بهشت شوند، به‌جهت عدم موافقت طبعی که بر آن سرشته شده‌اند [1] دردمند و افسرده می‌گردند، زیرا آنان در آنچه از آتش و زمهریر و هرچه از گزیدن افعیان و کژدمان است لذت می‌برند، همان‌طور که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذت می‌برند، برای‌اینکه طبایعشان این را اقتضا و درخواست دارد؛ آیا نمی‌بینی که سرگین گردان به طبیعت خود از بوی گُل زیان می‌بیند و از بوی گند لذت می‌برد، و شخص تب دار از بوی مُشک آزار می‌بیند؟ پس لذات تابع ملایم‌ها هستند و دردها تابع عدمِ آن.

در کتاب فتوحات مکی، از بعضی از اهلِ کشف نقل شده که گفته: آنان از دوزخ به بهشت خارج می‌شوند تا آنکه در آن هیچکس نمی‌ماند، ولی درهایش همان‌گونه بسته باقی‌می‌ماند و در قعرش «جرجیر» می‌روید و خداوند برایش اهلی می‌آفریند که پُرش می‌کنند.

قیصری در شرح فصوص گوید: بدان هرکس دیده‌اش را به نور حق سرمه‌سا سازد خواهد دانست که سرتاسر عالم خدای را بنده‌اند و آنان را وجودی و صفتی و فعلی جز

۱. مانند اینکه اگر جاهلی در مجلس عالمی حاضر باشد، از شنیدن علومش گرفته می‌شود، و اینکه ناری با نوری هم جنس نمی‌باشد. «سبزواری»

به خدا و حول و قوهٔ او نمی‌باشد [1] و تمامشان نیازمند به رحمت اویند و او رحمان رحیم است، و شأن کسی که موصوف به این صفات است آنکه هیچ‌کس را عذاب ابدی نکند، و این مقدار هم جز برای رسانیدنشان به کمال مقدّرشان نمی‌باشد، چنانکه طلا و نقره را به آتش که می‌گدازند برای رها شدن از آن تیرگی است که عیارش را کم می‌سازد، پس آن (عذاب جزئی) هم متضمن عین لطف است، چنانکه گفته‌اند: تعذیب شما شیرین است و خشمتان خشنودی و بریدنتان پیوند و ستمتان، داد، پایان سخن او.

اگرگویی: این سخنان دلالت بر انقطاع عذاب از دوزخیان دارد و با آنچه پیش از این از دوام رنج‌ها و آلام بر آنان گفتی منافات دارد.

گوییم: منافات را نمی‌پذیریم، زیرا منافاتی بین عدم انقطاع عذاب از دوزخیان برای همیشه، و بین انقطاعش از هریک آنان در وقتی، نمی‌باشد.

در کتاب فتوحات مکی گوید: از حالاتی که آنها اصول احوال فطرتی هستند که خداوند خلایق را بر آن سرشته اینکه: جز خدای را نپرستند، پس بر آن فطرت، در توحید الهی باقی ماندند، لذا آنچه را که با خدا (شریک) قرار دادند، مسمّای دیگر است که همان خدا است، بلکه از راه قرب و نزدیکی به خدا «آلهه» قرار دادند، لذا فرمود: قل سموهم، یعنی: بگو: نام آنها را بگوئید (۳۳ ـ رعد) و چون نام آنها را گفتند، آشکار شد که آنان جز خدای را نپرستیده‌اند، بنابراین هیچ عابدی جز خدای را ـ در محلی که الوهیت را بدو نسبت می‌دهند ـ نپرستیده است [2]، پس بقای توحید برای پروردگاری که در پیمان گرفتن بدو اقرار کرده‌اند جایز است، و اینکه فطرت، مستصحب و همراه می‌باشد.

۱. بلکه آنان را در نظرشان وجودی است، لذا وجود را به خودشان نسبت می‌دهند، از این‌روی گفته‌اند: توحید عبارت از اسقاط اضافات است، و چون وجود به آنان اضافه شود، صفت علم و قدرت و اراده و غیر اینها نیز به آنان نسبت داده می‌شود؛ همین‌طور فعل، چون ایجاد، فرع وجود است، همان‌طور که وجود به خداوند اضافه و نسبت داده می‌شود، فعل هم به او نسبت داده می‌شود، و همان‌طور که وجود به ممکن اضافه و نُسبت داده می‌شود. فعل هم به او نسبت داده می‌شود، پس نه جبر است و نه اختیار، بلکه امر بین آن‌دو امر است. «سبزواری»

۲. یعنی وقتی آنها را نام بردید که شافعان و یا مقرّبان به‌سوی خدایند ـ چون گویند: ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی؛ و: هئولاء شفعا عنا عندالله ـ آشکار می‌شود که آنها معبودان ایشان نیستند، و یا آنها را نام برند که چوب و طلا و سنگ و امثال اینهایند، آشکار می‌شود که معبودان ایشان نیستند و وجود حقیقی را در این مظاهر پرستیده‌اند... «سبزواری»

گویم: این عبادتی ذاتی است، و پیش از این گفتیم که تمام حرکات طبیعی و انتقالات، در ذات طبایع و نفوس، به‌سوی خدا و در راه خدا است، و انسان به‌حسب فطرتش داخل در سالکان و رهپویان به‌سوی او است، اما به‌حسب اختیار و آرزویش، اگر از اهل سعادت باشد، بر قربش لحظه به لحظه قربی افزوده می‌شود و بر سلوک فطریش، سعی و اِمعان و هروَلَه، و اگر از کافران ناقص و نارسا باشد که بر دلهاشان مُهر خورده و کَر و لال شدند ـ آنان که تعقّل و خردوری نمی‌کنند ـ او همچون حیوان چهارپا است که چیزی جز اهداف حیوانی را ادراک و فهم نمی‌کند، و غَرضِ در وجودش چراست و پاسبانی دنیا و پرورش بدن است و او را در آخرت هیچ بهره و نصیبی نیست، پس در چراگاه چهارپایان و درندگان می‌چرد و حشرش همانند حشر آنها است و عذابش چون عذاب آنها و عذابش مِثل حساب آنها و برخورداریش عین برخورداری آنها است.

و اگر از اهل نفاق باشد که از فطرت خاص برگشته و از آسمان رحمت رانده شده است ـ به‌جهت انحرافش از آنچه خداوند بر آن سرشته بودش و سقوطش در گودال هاویه دوزخ به مقدار آنچه که کسب و کوشش کرده ـ عذابش بسیار دردانگیز و الیم خواهد بود، مگر از آن‌جهت که رحمت الهی فراگیر است، و دردها و رنج‌ها دلالت بر وجود جوهری اصلی دارند که مضاد با هیآت حیوانات پست است و مقاومت بین دو متضاد نه دائمی است و نه بسیار ـ چنانکه در جای خودش محقق و ثابت گشته ـ ناگزیر یا منتهی به بطلان یکی از آن‌دو می‌شود و یا به رهائی، ولی جوهر نفسانی انسان تباهی و فساد را نمی‌پذیرد، بنابراین یا هیآت پست با زایل شدن اسبابشان زایل شده و (انسان) به فطرت بازمی‌گردد و داخل بهشت می‌شود ـ البته اگر هیآت از باب اعتقادات مانند شرک نباشند ـ وگرنه انقلاب و دگرگونی به فطرت دیگری پیدا می‌کند و از رنج و عذاب رهایی می‌یابد، و این مراد از نظر حکما است که عذابِ جهلِ مرکب ابدی است، یعنی صاحب اعتقاد فاسد و تباه که (آن اعتقاد) در جهل و سرکشیش رسوخ کرده و بازگشتش به فطرت اصلی امکان‌پذیر نیست، لذا از هلاک شوندگان و مردگان از این نشأه (فطرت اصلی) و از حیات عقلی می‌گردد، و این امر منافی اینکه به حیات نازل پست دیگری زنده باشد نیست، و بیان الهی درباره‌اش صدق می‌کند که فرمود: لا یموت

فیها و لا یحیی، یعنی: در آنجا نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ ـ اعلی) یعنی نه چون مرگ حیوانات و امثال آنها می‌میرد و نه زنده به حیات خردمندان و نیکبختان خواهد بود.

از آیاتی که صاحب کتاب فتوحات مکی بر انقطاع عذاب از مخلّدان در دوزخ بدان استدلال می‌کند بیان الهی است که: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون، یعنی: آنان یاران دوزخ‌اند و مخلدان در آن همانهایند (۲۵۷ ـ بقره)، و آنچه در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله آمده: و لم یبق فی النار الا اهلها، یعنی: در دوزخ جز اهل آن‌کسی باقی نمی‌ماند؛ زیرا شدیدترین عذاب بر هرکس، دوری از وطنی است که بدان اُنس و الفت گرفته است، لذا اگر دوزخیان از آتش جدا گردند، به‌سبب دور شدنشان از آنجائی که اهلش هستند معذب شده و به رنج می‌افتند، زیرا خداوند آنان را بر نشأه‌ای آفریده که با آن موطن الفت می‌گیرند.

گویم: این استدلال ضعیف است و مبنی بر لفظ اهل و یاران (اصحاب)، چون استعمال این دو لفظ در معنی دیگری از معانیِ نسبی ـ مانند مقارنت و مجاورت و استحقاق و غیر اینها ـ جایز است، و نیز نمی‌پذیریم که جدایی از وطن شدیدترین عذاب است، مگر آنکه مراد از آن موطن طبیعی باشد و اثبات آن مشکل است، و سزاوار بود که در استدلال بر این مطلب، استناد به این بیان الهی کند که: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند و چشمها دارند که با آن نمی‌بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنان همانند حیواناتند ـ بلکه اینان گمراه‌تراند ـ ایشان همان غفلت زدگانند ـ (۱۷۹ ـ اعراف)، زیرا مخلوقی که غایت وجودش آن است که به‌حسب وضع الهی و قضای ربانی وارد جهنم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالی برای وجودش باشد، چون غایات ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ کمالات وجوداتند، و کمال موافق چیزی درباره‌اش عذاب نمی‌باشد، بلکه دربارهٔ غیرش که برای درجات عالی آفریده شده عذاب است.

باز در کتاب فتوحات مکی گوید: هر دو سرا، یعنی سرای نعمت و سرای نقمت، آباد می‌گردد، و رحمت بر غضب پیشی گرفته و تمام موجودات، حتی جهنم و هرکس را

که در آن است فراگرفته و خداوند هم ارحم الراحمین است، زیرا ما در نفس خودمان ادراک کرده‌ایم، آن‌کس که بر رحمت سرشته شده است اگر خداوند او را در میان خلایقش تمکّن و قدرت بخشد، صفت عذاب را از عالم بر می‌اندازد و زایل می‌سازد، و خداوند او را این صفت بخشیده است، و بخشندهٔ کمال بدان کمال سزاوارتر است، و صاحب این صفت من و امثال من هم هستند، در صورتی که ما بندگان مخلوق و یاران هوا و هوس و اغراض می‌باشیم، و شکی نیست که او به خلقش از ما مهربان‌تر است و خود فرموده که ارحم الراحمین است، پس ما شکی نداریم که او به خلقش از ما مهربانتر است و ما از نفس خودمان این مبالغه را دانسته‌ایم؛ پایان سخن او.

می‌توانی بگویی: دلیل عقلی قائم است که خداوند سبحان را طاعات سودی نرساند و مخالفات هم زیانی بدو نمی‌رساند، و اینکه هر چیزی به قضا و قدَر الهی جاری می‌گردد و خلایق در اختیارشان مجبوراند، پس چگونه عذاب بر آنان جاودانه خواهد بود؟ و در حدیث آمده که: و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین، یعنی: آخرین کسی که شفاعت می‌کند خداوند ارحم الراحمین است، بنابراین آیاتی که دربارهٔ تعذیبشان آمده تمامی درست و راست است و سخن مکاشفان نیز منافی با آنها نمی‌باشد، زیرا عذاب بودن چیزی از وجهی، منافی رحمت آن‌چیز بودن از وجهی دیگر نمی‌باشد، پس منزه است پروردگاری که رحمتش را بر دوستانش در شدت نقمتشان در دنیا گسترانیده، و نقمتش را بر دشمنانش در گسترهٔ رحمتش بر ایشان در آخرت شدت بخشیده است.

نقل سخنی که در آن تأکید است

در کتاب فتوحات مکی گوید: حق تعالی چون هنگام پیمان گرفتن بر ایشان تجلی کرد، در مظهری از مظاهر الهی تجلی کرد، و این چیزی بود که آنان را جرأت بخشید تا او را در صور بپرستند، و از قوّت بقایشان بر فطرت آنکه ایشان آنها (صور) را به حقیقت نپرستیدند، بلکه از آن‌جهت صور را پرستیدند که در آنها مرتبهٔ تقرب و شفاعت را تخیّل نمودند، چنانکه خداوند از آنان حکایت می‌کند که: ما نعبد هم الا لیقربونا الی الله زلفیٰ، یعنی: ما آنها را جز آنکه به خداوند تقربمان دهند نمی‌پرستیم

(۳ ـ زمر) و فرمود که گویند: هٰؤلاء شفعاؤنا عندالله، یعنی: اینان شفیعان ما در نزد خداوندانند (۱۸ ـ یونس) و پایان کار خلایق در آخرت به این دو جهت بازمی‌گردد، و آن‌دو، شفاعت و تجلّی در صور است ـ به‌گونهٔ تحوّل ـ و چون این حالت در دل انسان جاگیر شد، از علم الهی (و تعلیم او) داند چه چیزی آنان را که چنین صفتی دارند خوانده، و آنان مقهور در تحت نوعی قهر و غلبه‌اند که بدان بازمی‌گردند و در تاریکی‌ها به خداوند تضرع و زاری کرده و دربارهٔ خودشان او را تملق گویند و از او خواهند که چون شدت نقمت را از آنان برگرفت، در رحمت خویش واردشان سازد، و اگرچه آباد کنندهٔ آن سرا می‌باشند، برایشان در آنجا (دوزخ) بهشتی قرار دهد، زیرا از جمله موجوداتی هستند که رحمت عام فراشان گرفته است.

حاشا حضرت الهی را از تقیید به اینکه فرموده: رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است، غضب به عدم ملحق گردد، و اگر (غضب) چیزی است، تحت احاطه رحمت است [۱]، در صورتی که انبیا علیهم‌السلام در روز رستاخیز ـ وقتی از ایشان درخواست شفاعت می‌شود ـ گویند: ان الله غضب الیوم غضباً لم یغضب قبله مثله و لن یغضب بعده مثله، یعنی: خداوند امروز غضبی کرده که چنین غضبی نه کرده و نه خواهد کرد؛ و این امیدوارترین حدیثی است که در این باب بدان اعتماد است، زیرا امروز (که در حدیث انبیا است) اشاره به روز قیامت است، و آن‌روزی است که مردمان از گورهاشان برای رب‌العالمین قیام می‌کنند و برمی‌خیزند، و در آن‌روز غضب از جانب خداوند بر اهل غضب است و حکم آن غضب، فرمان به دخول در آتش و فرودآمدن عذاب و انتقام از مشرکان و غیر مشرکان از قوم است، آنان که به‌واسطهٔ شفاعت خارج می‌شوند و آنان که خدای رحمان خارجشان می‌سازد، چنانکه در حدیث آمده وارد بهشتشان می‌کند ـ اگر از دوزخیان که اهل آنند نباشند ـ لذا فرمان به دخول آتش دربارهٔ هرکس که داخل آن شود چه از اهل آن و چه از غیر اهل آن ـ به‌سبب این غضب الهی که چنین غضبی نکرده و نخواهد کرد ـ فراگیر می‌شود، پس اگر عذاب بر آنان سرمدی و جاودانه بود، باید آن از غضبی بزرگتر از غضبِ فرمان به دخول آتش

۱. یعنی متعلّقی برایش باقی نمی‌ماند، زیرا هرچه موجود است متعلّق ارادهٔ او است، و اگر متعلّق کراهت او بود موجود نبود. «سبزواری»

باشد [۱]، در صورتی که انبیا گفته‌اند: خداوند پس از آن چنین غضبی نخواهد کرد، پس ناگزیر از حکم رحمت بر همگان است، و از شارع همین بس که فرمود: **و اما اهل النار الذین هم من اهلها**، یعنی: اهل دوزخ کسانی‌اند که اهل آنند [۲]؛ نفرمود از اهل عذابند، و لازم نمی‌آید کسانی که اهل آتش‌اند ـ یعنی آنان که آبادش می‌کنند ـ بدان آتش معذب باشند، برای‌اینکه اهل آن و آباد کنندگانش که مالک و خازنان آن ـ از فرشتگان و آنچه در آن از حشرات و افعی‌ها و غیر اینها از حیوانات (برای شکنجه و عذاب دوزخیان) ـ می‌باشند، روز قیامت برانگیخته می‌شوند، و هیچ‌یک از آنها، آتش برایش عذاب نمی‌باشد، همین‌طور هرکس که در آن باقی می‌ماند نه در آن می‌میرد و نه زندگی می‌کند.

دلیل سمعی بر این مطلب قائم است که خداوند می‌فرماید: **یا عبادی**، یعنی ای بندگان من! به‌گونهٔ عموم، و به‌خودش نسبت داده است، و به‌خودش نسبت نداد مگر آنکه او را رحمت (نسبت به غضب) پیشی دارد، لذا عذاب برایشان ابدی نیست ـ اگرچه وارد آتش شوند ـ زیرا در حدیث آمده که فرمود: **یا عبادی! لو ان او لکم و**

۱. معلول همان‌گونه که در حدوث محتاج به علّت است، همین‌طور در بقا هم محتاج است، پس عذاب از پی عذاب، محتاج به غضبی پس از غضب است، این رد نمی‌شود که غضب اول موجب دخول آتش است و باعث سرمدی بودن عذاب است، بااینکه غضب عارضی است. **«سبزواری»**

۲. این نکته را مترجم تذکر دهد که در این کتاب هر کجا مصنف قدس سره از کتاب فتوحات مکی نقل کرده و شمارهٔ باب آن را ذکر نموده، مترجم آن را با متن مقابله کرده و صحیح آن را ترجمه کرده است، و اگر خوانندگان گرامی مشاهده کردند که بعضی از کلمات، با کلمات کتاب اسفار حاضر (که متأسفانه فاقد تصحیح انتقادی است) اختلاف دارد، بدانند که با متن اصلی کتاب فتوحات مکی اختلاف داشته است، و در بعضی موارد که مصنف قدس سره ذکر باب نفرموده، مترجم اگر توانسته آن را از آن کتاب کبیر ــ که همچون اقیانوسی است و متأسفانه تاکنون فهرست جامع موضوعی و اعلام و آیات و احادیث و اقوال بر آن نخورده ـ جستجو و مقابله کرده است، البته ناگفته نماند که کتاب الیواقیت و الجواهر شعرانی فهرست واره کتاب فتوحات است و به‌صورت سئوال و جواب مطرح شده و یافتن این مطلب چند سطری، به‌خصوص در آن، از اشق امور است، و اگر نتوانسته، بسنده بر همان متن که مسلماً نادرست است کرده، لذا اگر در بعضی مواضع، ترجمه مضطرب و دلچسب نیست، یقین بدانند که مترجم کوشش خود را کرده است و موضع نقل مطلب را از آن اقیانوس کبیر نتوانسته جستجو کند، البته جستجویش امکان‌پذیر هست، ولی چون مترجم دست تنها و کار سنگین بود و از طرفی وظیفهٔ مترجم نیست و این کار مصحح است و وقت بسیار و خستگی فراوان در پی داشت و فرصت از دست می‌رفت، از این‌روی خیر کثیر را از پی شرّ قلیل از دست نگذاشت حال اگر برخی اهل خرده‌گیری‌اند، ز ما این خرده‌گیری در گذارند و این کار کوچک را انجام دهند و ناشر را آگاه فرمایند که خداوند بهترین پاداش را دهادشان. **«م»**

آخرکم و انسکم و جنکم اجتمعوا علی اتقی قلب رجل منکم ما زاد ذلک علی ملکی شیئا، یا عبادی! لو ان اولکم و آخرکم و انسکم و جنکم اجتمعوا علی افجر قلب رجل منکم ما نقص ذلک من ملکی شیئا، یا عبادی! لو ان اولکم و آخرکم و انسکم و جنکم قاموا فی صعید واحد فسألونی فاعطیت کل واحد منکم مسألته ما نقص فی ملکی شیئا.... الحدیث، یعنی: ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما اتفاق بر تقوادارترین قلب مردی از شما بکنند (یعنی متقی شوند) بر مُلک من چیزی افزوده نمی‌شود، ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما اتفاق بر فاجرترین قلب مردی از شما بکنند (یعنی گناهکار شوند) از مُلک من چیزی کاسته نمی‌گردد، ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما در یکجا جمع شوند و از من درخواست کنید و هریک را هرچه خواسته بدهم، از مُلکم چیزی کم نمی‌شود.... تا پایان حدیث.

شکی نیست که هیچ‌کس نمی‌باشد مگر آنکه آنچه طبعاً برنجش می‌آورد ناخوش دارد، و هیچ‌کس نیست جز آنکه از خدا می‌خواهد که به رنجش نیندازد و در اشیاء بدو لذت عطا فرماید، و خواستن گاهی زبانی است و گاهی حالی، مانند گریهٔ کودک شیرخواره، اگرچه وجود رنج حسّی را به دَرد، و یا رنج نفسی را به مخالفت هدف ـ هنگامی که از پستان بازداشته می‌شود ـ تعقّل نمی‌کند، و گاهی هم با درخواست، حقش را می‌گیرد؛ و احوالاتی که بر قلب مردان وارد می‌شود، از بسیاری درخور شمار نیست، ما تو را در این باب نمونه‌ای از آن بخشیدیم؛ پایان سخن او.

بدان که برهان و کشف مطابقت دارند بر اینکه فیض وجودی (وجود منبسط) و قول ربانی و کلمهٔ وجودی، نازل از حق ـ احدیِ غیر متفرق به تفرّق خارجی ـ به کرسی است و سپس تفرّق به دو فرقه می‌یابد: فرقه‌ای به‌سوی عالم دنیا و عالم شهادت، و فرقه‌ای به سوی عالم آخرت و عالم غیب، و آن مانند یک نهر بزرگی است که اجزایش مجتمع و متصلِ جاری می‌باشد، سپس تقسیم به دو نهر می‌شود: یکی از آن‌دو به‌سوی راست جاری می‌گردد، و آن برترین جانب و نورانی‌ترین و قوی‌ترینش می‌باشد، و دیگری به جانب چپ جاری می‌شود، و آن پست‌ترین جانب و تاریک‌ترین و ضعیف‌ترینش، می‌باشد، بنابراین مردمان نیکبخت همان دست راستی‌ها هستند که اهل آخرتند و اشقیا دست‌چپی‌ها هستند که اهل دنیایند.

پیش از این گفتیم که اهل دنیا اهل دوزخ‌اند، زیرا حقیقت جهنم و رنجهایش از دنیا و شهوات آن سرچشمه می‌گیرد، و باز گفته آمد که آن (دنیا) سرای مستقلی در وجود نیست، چون سرا، منحصر در دو سراست: سرای اجسام طبیعیِ کاین فاسد، و سرای اجسام روحانی که به حیات ذاتی زنده‌اند و با ارواح متحداند، اما فرق بین سرای دنیا و سرای دوزخ اینکه: نفوس شَقی مادام که به حیات طبیعی موجوداند، دنیا بهشت آنها است و از شهوات و خواستهای آن ـ مانند حیوانات و چهارپایان ـ برخوردارند، و چون از این حیات طبیعی انتقال پیدا کردند و به آخرت برانگیخته شدند و تعلّقشان به دنیا و لذات دنیا که درواقع رنج و درد است و خیراتش که در آخرت شرور و بدیها است، انتقال پیدا کردند، دنیا درباره‌شان انقلاب پیدا کرده و آتش جهنم می‌گردد و شهواتش افعی‌ها و کژدمهایی که در باطن قلبشان متمکّن و جاگیر بوده، و خوردنیها و نوشیدنیهایش، آب‌جوشان و زقوم برایشان می‌شود و تمام اینها مصوَّر به صورتهایی که مطابق معناشان است شده و بر دلهای اهلش تسلّط می‌یابند، بنابراین پیوسته و دائم، دلها و نفوسشان به آتش حسد و غضب و تکبّر و غیر اینها، و پوستها و کالبدهاشان به آتش طبیعت و شهوت می‌سوزد و افعی‌های هیآت زشت و کژدم‌های آن هیآت، آنان را می‌گزد و می‌لیسد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنجا که خدا خواهد؛ پس روشن شد که سرای دو سرای است و دنیا و دوزخ در حکم یک سرایند.

چون اینها بیان شد گوییم: عرفا و اهل تصوف در تعبیر از نزولِ فیض وجود از جانب حق‌متعال به این عالم و عالم آخرت، اصطلاحی دارند به نام «تدلّی القدمین ـ گذاردن دو گام» خداوند به‌گونهٔ تمثیل، چنانکه از دو صفت جمال و جلال و فرشتگان عقل و نفس تعبیر به «یدین ـ دو دست» خداوند متعال می‌کنند، چون آن‌دو، دو واسطهٔ بخشش وجود و عطایش هستند، و این اطلاقات و اصطلاحات آنان موافق کتاب و سنت ـ همان‌گونه که روش آنان است ـ می‌باشد.

شیخ عربی در باب سیصد و هفتاد و چهار (کتاب فتوحات مکی) گوید: دو قَدَم را به کرسی می‌گذارد تا آنکه در آن کلمهٔ رحمانی (و یا روحانی) انقسام پیدا کند، زیرا خود کرسی به او ظاهر گردیده است، پس کلمه انقسام می‌یابد، چون آن پس از عرشِ محیط ـ از صور اجسامی که در اصلِ جوهر پاک‌اند ـ دومی می‌باشد، و آن دو

(عرش و کرسی) دو شکل در جسم کلیِ طبیعی‌اند، دو قَدَم در آن گذارده می‌شود و هر قَدَمی در مکانی استقرار می‌یابد، یک مکان به نام جهنم نامیده می‌شود و مکان دیگر بهشت، و بعد از آن‌دو، مکانی نیست که این دو قَدَم بدانجا انتقال یابد، و این دو قَدَم جز از اصلی که از آن ظاهر گردیده‌اند استمداد نمی‌کنند و آن، رحمان است که بر عرش استیلا دارد، لذا جز رحمت نمی‌بخشند، برای‌اینکه انجام به‌سبب حکمت به آغاز بازمی‌گردد، جز آنکه بین آغاز و انجام راهی است، وگرنه نه آغازی بود و نه انجامی، پس برای امرِ نازلِ بین آنها سفر است و سفر، رنج و دشواری در پی دارد، پس این به‌سبب ظهور آن چیزی است که دنیا و آخرت و برزخ از سختی و رنج پدید آورده و پس از استقرار، چوبدستی سفر را انداخته و در سرای قرار به راحت می‌رسد.

اگرگویی: پس سزاوار است هنگام ورودش در یک سرا که به نام دوزخ و آتش نامیده می‌شود، راحتی بیابد، درحالی که چنین نیست؟

گوییم: راست می‌گویی! ولی یک چیز را فراموش کردی، و آن اینکه مسافران بر دو نوع (و بلکه بر سه نوع)اند: مسافری است که سفرش در ترفّه و آسایش است، چون خدمتگزارانی دارد که تمام نیازهایش را حاصل ساخته و آنها را در چمدان‌ها گذارده و بر دوش مردانی چند حمل می‌کنند و از تغییر آرزوها محفوظ‌اند، رسیدن چنین مسافری به منزل، مانند رسیدن اهل بهشت است به بهشت؛ و مسافری است که راه را با گامهایش پیاده می‌رود و توشه‌اش اندک و مایه‌اش ضعیف می‌باشد، این مسافر چون به منزلی برسد، زمانی چند در آن منزل می‌ماند تا رنج و سختی سفر از او برود و سپس راحت یابد، این شخص مانند کسی است که در آتشی که منزلش است شکنجه و سختی می‌بیند و سپس رحمتی که تمام اشیا را فراگرفته است وی را فرا می‌گیرد؛ و مسافری است بین آن‌دو، رفاه و آسایش بهشتی را ندارد و عذاب دوزخی را که دوزخ وآتش منزلش است ندارد، او بین راحت و رنج است، اینان آن دسته‌ای هستند که با شفاعت شافعان و به بیرون راندن ارحم الراحمین، از آتش خارج می‌گردند.

گوید: آنان در طبقات، به مقدار آنچه از مشقت و رنج که از شان باقی‌مانده، خرده‌خرده در آتش زایل می‌شود، و چون مدتش به پایان رسید، به بهشت که محل راحت است خارج می‌گردند، و آخرین دسته‌ای که (مشقت و رنج بر آنان)

باقی می‌ماند کسانی‌اند که مطلقا عمل نیکی انجام نداده‌اند ـ مگر از جهت ایمان نه از حیث مکارم اخلاق ـ جز آنکه عنایت بر آنان پیشی گرفته که از اهل آن سرا (بهشت) باشند، و اهل این سرای دیگر (جهنم) در آن باقی بمانند، لذا درها قفل می‌شود و جهنم بسته می‌گردد و مأیوس از خروج می‌شوند، و چون رحمت، اهلش را فراگیرد، از خروج از آن مأیوس و بیمناک می‌شوند، زیرا بیرون راندن ارحم الراحمین را مشاهده کرده‌اند، و چون خداوند آنان را بر مزاجی قرار داده که صلاحیت سکونت در آن سرای را دارند، لذا چنانکه گفتیم با خروج از آن زیان می‌بینند، و چون مأیوس شدند خوشحال می‌شوند، پس بهشت آنان همین مقدار است و آن اولین بهشت و نعمتی است که می‌یابند و حالشان در آن، همان‌گونه است که پیش از این بیان داشتیم، یعنی پس از پایان یافتن مدت عذاب و مشقت، عذاب برایشان عذب و شیرین شده و رنجها زایل و «عِذاب ـ شیرین» باقی می‌ماند؛ از این‌روی عذاب نامیده شده که به استعذاب کسی که در آن است بازمی‌گردد، مانند کسی که بیماری جَرَب (گری) دارد، خاراندنش برایش شیرین و گوارا است.

سپس گوید: بدان نعمت هر سرایی که خداوند آفریده، برای آن (سرا و اشخاصِ سرا) شیرین است، آیا گفتار ما را تصدیق نداری؟ دوزخ از نقص و عدم پُری پیوسته دردمند است تا آنکه جبّار قَدَمش را در آن گذارد [1]، و آن یکی از دو قَدَم گفته شده است: یکی در کرسی و دیگری قَدَمی است که محل استقرارش بهشت است، خداوند می‌فرماید: و بشرالذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: مؤمنان را نوید ده که نزد پروردگارشان قَدَم صدق دارند (۲ ـ یونس) پس اسم «الرّب» با اینان و اسم «الجبار» با دیگران است، چون آنجا سرای جلال و عظمت و جبروت و هیبت و شکوه است و بهشت سرای جمال و انس و تنزل لطف الهی است، پس قَدَم صدق یکی از دو قدم کرسی است و آن‌دو، دو قبضه‌اند: یکی خاص دوزخ ـ و او را باکی نیست [2] ـ و دیگری خاص بهشت ـ و او را باکی نیست ـ زیرا بازگشت هردو به رحمت است، لذا در آن‌دو،

۱. آنگاه رفع تألم و دردمندیش شود، زیرا رفع تألم جهنم به از دیاد آتش و افروزینه است و تألمش به نقص آن‌دو «سبزواری» ۲. اشاره است به حدیث قدسی: خلقت هئولاء للجنة و لا آبالی و خلقت هئولاء للنار و لا ابالی.... «م»

وی را باکی نیست، و اگر کار آن‌گونه باشد که بی‌دانش توهم کرده است، یعنی عدم مبالات و باک نداشتن، جریمه واقع نمی‌گشت و خداوند خویش را به غضب توصیف نمی‌فرمود و هر گرفتنی شدید نبود، پس تمام اینها از مبالات و عزم به گرفتن است.

دربارهٔ تقواداران گفته شده که: بهشت برای متقیان آماده شده است (۱۳۳ ـ آل‌عمران) و دربارهٔ اشقیا گفته شده: برایشان عذابی دردناک آماده کرده است (۸ ـ احزاب)، اگر مبالات و باک نداشتن نبود، این حکم ظاهر نمی‌گردید، پس امور و احکام را مواطنی است که اهلش می‌دانند و حکم هر موطنی (به موطن دیگر) گذر نمی‌کند، پس به‌سبب دو قَدَم، بی‌نیاز و نیازمند می‌کند و به آن‌دو، میمیراند و زنده می‌کند و به آن‌دو، دو زوج نر و ماده می‌آفریند، و اگر آن‌دو نبودند، در عالم هیچ شرکی واقع نمی‌گشت، پس هریک از آن‌دو را سرایی است که در آن حکم می‌کند و اهلی است که در میانشان حکم می‌کند؛ و عالِم ربانی پیوسته با خدا ادبش را داشته و در هر موطنی با او بدان‌گونه که می‌خواهد حق با او در آن موطن معامله کند، معامله می‌کند، و هرکس که نمی‌داند، این‌گونه نیست؛ پایان سخن او.

قیصری در شرح کتاب فصوص الحکم سخنی دارد که خلاصه‌اش این است: بدان مقامات کلی که فراگیر تمام مقامات بندگان در آخرت است ـ به‌طور اجمال ـ بر سه مقام است و آنها: بهشت و دوزخ و اعراف‌اند، و بر هریک از آنها اسمی حاکم است که به ذات خودش اهل آن مقام را می‌طلبد، چه رعایای آن اسم‌اند و آبادانی آن مقام بدان رعایا است، و وعده همگان را شامل است، زیرا وعده حق تعالی درواقع عبارت از رسانیدن هریک از ما است به کمال معیّنش، پس همان‌گونه که به بهشت وعده داده شده، همین‌طور به دوزخ هم وعده داده شده است، خداوند می‌فرماید: و جائت کل نفس معها سائق و شهید، یعنی: هر کسی بیاید و با او فرشته‌ای کِشاننده و فرشته‌ای گواهی دهنده است (۲۱ ـ ق).

پس همان‌گونه که کِشندهٔ به بهشت، مناسبت ذاتی است و کِشنده همان رحمان رحیم و فرشتگان رحمت‌اند، همین‌طور کِشندهٔ به جهنم مناسبت ذاتی است و کِشنده همان عزیز قهار و شیطان و فرشتگان عذاب‌اند، پس عین دوزخ برای ایشان موعود است نه متوعَّد بدان، و وعید عبارت از عذابی است که تعلق به اسم «المنتقم» دارد، و

آن نیز به وجهی شامل همه است، و احکام آن در پنج موطن آشکار می‌گردد، چون اهل دوزخ یا **مشرک** و یا **کافر** و یا **منافق** و **یاعاصی** ـ از مؤمنان ـ اند و آن تقسیم به موحدِ عارفِ غیر عامل، و به **محجوب** (جاهل) می‌شود و هنگام غلبه سلطان «المنتقم» بر آنان، به آتش دوزخ عذاب و شکنجه می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: **احاط بهم سرادقها**، یعنی: سرا پرده‌های آن آتش گرداگردشان را فراگرفته است (۲۸ ـ کهف) و چون سالها و روزگاران درازی بر آنان بگذرد و به آتش خو گیرند و نعمتهای بهشت را فراموش کنند گویند: سواء علینا اجز عناام صبرنا ما لنا من محیص، یعنی: چه بیتابی کنیم و چه شکیبا باشیم برایمان یکسان است و گریزگاهی نداریم (۲۱ ـ ابراهیم) در این هنگام رحمت بر آنان تعلق می‌گیرد و عذاب ازشان برطرف می‌گردد.

با اینکه عذاب [1] نسبت به عارفی که در آن به‌سبب اعمال زشت وارد شده از وجهی عَذب (گوارا) است و از وجهی دیگر عذاب، زیرا او در تعذیبش عذاب کننده را مشاهده می‌کند، پس عذابش سبب شهود حق است و آن، بالاترین نعمتهاست (مانند عاشقی که معشوقش دستش را گاز گرفته باشد).

و نسبت به محجوبانِ بی‌خبر از لذات حقیقی نیز از وجهی عَذب (شیرین) است، چنانکه در حدیث است: دوزخیان در دوزخ با آتش بازی می‌کنند؛ بازی کردن جدای از لذت بردن نیست، اگرچه به‌سبب نیافتنِ آنچه بدان ایمان آورده بود ـ از بهشت اعمالی که عبارت از حوران و کاخها و غیرها هستند ـ معذب و در رنج است.

و نسبت به گروهی که استعدادشان دوری از حق و نزدیکی به آتش را می‌طلبد ـ یعنی جهنم ـ نیز عذب است، اگرچه در نفس‌الامر و واقع عذاب است، چنانکه در همین جهان کسانی را می‌بینیم که دستهاشان را می‌برند و خودشان را از بام دژهای بلند ـ مانند برخی از ملحدان و بی‌دینان ـ به زیر می‌افکنند، خود مردی را مشاهده کردم که در انگشتان یک دستش میخ‌های ستبری که هریک به اندازهٔ یک قلم بودند کوبیده بود و بدین کار افتخار می‌کرد و راضی به بیرون آوردن آنها نبود و بر این حال باقی ماند تا مُرد.

و نسبت به منافقانی که استعداد کمال و استعداد نقص را دارند، اگرچه به‌جهت

۱. آغاز در بیان آن پنج موطن و شعبه‌هایش می‌کند. «م»

ادراکشان مر کمال را و نبودن امکان رسیدن بدان برایشان دردناک و رنج‌آور است، ولی چون استعداد نقصشان غالب است، به نقصانشان رضایت دهند و از ایشان درد و رنجشان ـ پس از انتقام انتقام گیرنده از آنان به‌سبب شکنجه و عذاب کردنشان ـ زایل می‌گردد و عذاب، عَذب و شیرین می‌شود، چنانکه مشاهده می‌شود کسی که در آغاز به کار پستی راضی نبود، وقتی در آن افتاد و مبتلا گشت و صدورش از وی تکرار یافت، بدان خو و الفت گرفته و پس از آنکه نزدش زشت بود، به آن افتخار می‌ورزد.

و نسبت به مشرکانی که غیر خدا دیگر موجودات را می‌پرستیدند انتقام می‌گیرد، زیرا آنان حق را در آنچه می‌پرستند محدود و منحصر ساخته و اِلاه مطلق را مقید کردند، اما از آن حیث که معبود آنان عین وجود حقیقی است که در این صور ظاهر شده است، پس جز خدای را نمی‌پرستند، لذا خداوند از این وجه از آنان راضی است و عذاب درباره‌شان عَذب و شیرین می‌شود.

و نسبت به کافران نیز اگرچه عذاب، عذاب بزرگی است، ولی آنان به‌جهت رضایتشان بدانچه که در آنند، از آن عذاب در رنج و درد نمی‌افتند (و آن را ادراک نمی‌کنند) زیرا استعدادشان آن را می‌طلبد، مانند گلخن تاب که بدانچه در آن است افتخار می‌ورزد، ولی عذابش نسبت به کسی که می‌داند آن‌سوی مرتبهٔ آنان مرتبه‌ها (و دولتها) است عظیم و بزرگ است [1]، و انواع عذاب ـ از آن حیث که عذاب است ـ بر اهلش ـ به‌سبب انقطاعش به شفاعت شفاعت کنندگان ـ مخلّد و جاودانه نیست، و آخرین کسی که شفاعت می‌کند ارحم الراحمین است، چنانکه در حدیث آمده است؛ از این‌روی در قعر جهنم ـ به اقتضای: سبقت رحمتی غضبی، رحمت من بر غضبم پیشی دارد ـ «جرجیر (نوعی گیاه)» می‌روید.

۲۹
فصل
در تحقیق معرفت و شناخت جهنم و مادّه و صورت آن

پیش از این گفته آمد که جهنم از سنخ دنیا است و ریشه و مادّهٔ آن عبارت از تعلق

۱. از این‌روی در حدیث آمده که عالِم بی‌عمل را عذابی بسیار سخت‌تر از جاهل بی‌خبر می‌کنم. «م»

نفس است به امور دنیا ـ از آن حیث که دنیا (و مذموم) است ـ و صورتش عبارت است از صورت هیآت رنج‌آور و اَعدام و نقایص، زیرا اَعدام و نقایص، اگرچه از آن حیث که اَعدام و نقایص‌اند، اموری سلبی‌اند که نه مؤثراند و نه عذاب دهنده، ولی صور حضوری و حصول خارجیشان نوعی از وجود است برای موجودی که موصوف بدانها است، و آنها از این جهت شرور حقیقی‌اند که برای شئی حاصل می‌باشند؛ آیا نمی‌نگری! جدایی اتصال عضو با اینکه امری عدمی است، چون عبارت از زایل شدن اتصال ـ از آنچه که شأنش اتصال است ـ در آن (عضو) نهایت درد و رنج برای حسّ لمس‌کنندهٔ آن می‌باشد، چون آن عدمِ محسوس است که برای نفس مشهود می‌باشد، و اگر عدم موجود باشد، شرّ حقیقی خواهد بود و ادراک لمسی آن، ادراک امری ناجور و منافی است که به نفس خود برای مُدرِک حاصل است، زیرا علم شهودی به‌عینه گونهٔ وجود معلوم خارجی می‌باشد، و معلومِ به این علم، اگر عدمِ خارجی باشد، آن عدم با اینکه عدم است امری موجود بوده و درنتیجه شرّ حقیقی خواهد بود، پس در آن نهایت درد و رنج و غایت شرّیّت و بدی می‌باشد.

این را نیک بفهم! چون بسیار دقیق و باریک و پیچیده است، و به این سخن آن شبههٔ مشهور دفع می‌گردد که: درد و رنج با اینکه وجودی‌اند شرّ می‌باشند، چون آن ادراکِ منافی است، و ادراک، امری وجودی می‌باشد؛ پس این منافی سخن حکما است که گفته‌اند: شرّ حقیقی را در خارج ذاتی نیست، بلکه آن عدمِ ذات و یا عدم کمالِ ذات است؛ و در پاسخ، این کافی نیست که: درد و رنج شرِّ بالذات نیست، بلکه شرّ بالعرض است، چون بداهت و درک مستقیم و وِجدان و یافت حکم می‌کنند که درد و رنج در نفس خودش برای صاحبش ـ با قطع‌نظر از اینکه فاقد عضو و یا اتصال عضو و غیر اینها از نقصانات است ـ شرّ می‌باشد.

چون این گفته‌آمد گوییم: صورت جهنم در آخرت عبارت از صورت دردها و رنجهایی است که آنها اَعدام و نقایص‌اند و برای نفس حاصل می‌باشند، بنابراین نفوس شقی مادام که بر فطرت‌اند، بدان (فطرت) نقایص و اَعدامی را که موصوف بدانها هستند و از شأن آنها اینکه به مقابل‌های آنها اتصاف پذیرند، درک می‌کنند و به‌حسب آنها برایشان دردها و رنج‌های شدیدی می‌باشد، و آن دردها و رنج‌ها در آن نفوس

هست تا ادراک آنها مر آن نقایص و اَعدام را زایل شود، یا به‌سبب تبدیل یافتن فطرتشان به فطرتی پست و فروتر از آن فطرت، و یا به‌واسطه زایل شدن آن نقایص و اَعدام، به‌سبب حصول مقابل‌های آنها، از جهت برطرف شدن و ارتفاع حال آن نفوس و قوت کمالات و اشتغالشان به ادراک امور عالی که پیش از این اعتقاد کرده بودند و آنها را فراموش کرده و درنتیجه از ادراکشان ـ به‌سبب انصراف توجهشان از آنها بدان اشتغالات حسّی ـ بازداشته و منع گردیده‌اند؛ پس بنابر هر دو تقدیر، عذاب زایل می‌شود و راحتی حصول می‌یابد.

خلاصه آنکه: جهنم عبارت از صورت دنیا ـ از آن حیث که دنیا است ـ می‌باشد و روز رستاخیز در موضوع نفس وارد می‌شود، پس آن صورت جهنمی مشتمل بر تمام آنچه در آسمان و زمین است ـ از حیث نقایص و شرورش نه از حیث کمالات و خوبیهایش ـ می‌باشد، زیرا از حیث کمالات و خوبیهایش از بهشت است.

پس نفس مادام که در این عالم است، موجودات عالم خاکی را با این حواس بدنی ادراک می‌کند، و هر چه با این حواس ادراک می‌کند، درست از نادرست و آمیخته از ناآمیخته و خوب از تباه امتیاز ندارد، لذا خورشید و ماه و ستارگان و آسمان و زمین را بر صورتی مخلوط و آمیخته و مشتبه به یکدیگر مشاهده می‌کند و پندارد که آنها را بقا و ثباتی است (بلکه بقا وجه الهی راست) و اینکه نور خورشید و ماه و اختران، به‌حسب واقع بر این شکل و هیأت‌اند و ذاتیِ آن اجرام بوده و قائم بدان‌ها ـ نه غیر آنها ـ می‌باشد، و اینکه هریک از آسمان و زمین، بر این شکلی هستند که حسّ آنها را ـ از بقا و ثبات و ارتفاع و پستی و وضع و ترتیب ـ ادراک می‌کند، و چون روز رستاخیز آید، این اشیا به غیر این اشیا تبدیل می‌یابند و آنچه که از آنها نیست ازشان جدا می‌گردد و درستش از نادرستش و نور عرضیش از ظلمت اصلیش و پلیدیش از پاکیش جدا می‌شود، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ما کان الله لیذر المؤمنین علی ما انتم علیه حتی یمیز الخبیث من الطیب و یجعل بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی جهنم اولئک هم الخاسرون، یعنی: خدا مؤمنان را بر این حال که شمائید وا نمی‌گذارد تا پلید را از پاکیزه جدا کند و بعضی پلید را بر بعض دیگر نهد و همه را توده کند و در جهنم قرار دهد، آنان همان زیانکارانند (۱۷۹ ـ آل‌عمران و ۳۷ ـ انفال) پس صورت جهنم عبارت

از حقیقت اصلی این عالم است و از هرچه خوبی و کمال که از وی خارج است متمیز و جدا می‌باشد.

و چون رستاخیز برپا شود و هر گروه و دسته‌ای در سرای خودش استقرار یافت و هر صورتی به حقیقت خودش بازگشت، حکم دربارهٔ اهل بهشت به‌حسب آن چیزی است که فرمان الهی در نشأهٔ آخرت می‌بخشد و حکم، دربارهٔ اهل دوزخ به‌حسب آن چیزی است که امر الهی در مادّهٔ این عالم می‌بخشد، آن امری که خداوند در حرکات افلاک و ستارگان ثابت و هفتگانهٔ سیار که (در آن‌روز) نورشان محو می‌گردد، به ودیعت نهاده است، پس آنها ستارگانند ولی نورشان در قیامت محو است، و همین‌طور خورشید که نورش منکسف است، زیرا انوار خورشید مستفاد از مبادی اصلیش می‌باشد، پس (آن انوار) درواقع قائم بدان مبادی می‌باشند نه به این اجرام.

در باب شصت کتاب فتوحات مکی (محیی‌الدین) گوید: حکم جهنم به حکم دنیا نزدیک است، نه عذاب خالص است و نه نعیم خالص، از این‌روی خداوند می‌فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند (۱۳ ـ اعلی) و سبب آن اینکه: بر آنان (گناهکاران) آنچه خداوند در افلاک و حرکات ستارگان از فرمان الهی به ودیعت نهاده باقی مانده است، و از آن (جهنم) آن مقدار که از صور افلاک ـ به‌سبب تبدیل ـ و از صور ستارگان ـ به‌واسطه محو و پراکنده شدن ـ تغییر می‌یابد، تغییر می‌کند، لذا حکم آن به زیادی و کمی و غیر اینها اختلاف پیدا می‌کند.

در باب شصت و یکم کتاب فتوحات مکی (محیی‌الدین) ـ در معرفت جهنم ـ گوید: بدان که خداوند ما و ترا حفظ فرماید: جهنم از بزرگترین مخلوقات است و آن زندان الهی در آخرت است، و به‌جهت ژرفائی و گودیش جهنم نامیده شده است، گویند: بئر جهنام، یعنی: چاه گود و عمیق، و آن فروگیرندهٔ حرارت و زمهریر است، یعنی در آن سردی و برودت در نهایی‌ترین درجاتش، و حرارت بر بالاترین درجات آن می‌باشد، و بین بالا و قعر آن هفتصد و پنج سال راه است، و مردمان در خلق آن اختلاف‌نظر دارند که آیا آفریده شده و یا هنوز آفریده نشده است؛ و در این باره نظریات، مختلف است و مشهور؛ و در بهشت هم این اختلاف نظر هست، اما نزد ما و یاران ما از اهل کشف و تعریف (الهی) آن‌دو، مخلوقِ غیر مخلوق‌اند.

اما اینکه: گفتیم: مخلوق‌اند، یعنی مانند شخصی که خانه‌ای را می‌سازد، نخست تمام دیوارهای آن را که حاوی تمام خانه است برپا می‌دارد، لذا گفته می‌شود که آن خانه است، و چون واردش شوی جز دیواری گرداگرد آن که شامل فضا و عرصه است مشاهده نمی‌کنی، پس از آن اطاقهایش را طبق نیاز ساکنان در آن ـ از غرفه‌ها و راهروها و گنجه‌ها و شاه نشین‌ها و چیزهایی که سزاوار است در آن باشد ـ ایجاد می‌کند.

پس آن (جهنم) سرایی است که هوایش سوزان است و افروزینه‌اش انسان‌ها و سنگهایی که «آلهه» گرفتند و شراره‌اش جن‌ها می‌باشند، خداوند می‌فرماید: و قودها الناس و الحجارة، یعنی: افروزینه‌اش مردمان و سنگهایند (۲۴ ـ بقره) و فرمود: انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه سوای خدا می‌پرستید آتش‌افروز جهنمید (۹۸ ـ انبیا) و فرمود: فکبکبوا فیها هم و الغاوون و جنود ابلیس اجمعون، یعنی گمراهان و گمراه شدگان بر او در جهنم جمع شوند و با سپاهیان ابلیس یکسره (۹۴ و ۹۵ ـ شعرا) و در آن ـ آلات ـ به‌سبب حدوث اعمال جن و انس ـ آنان که وارد آن می‌شوند و خداوند از صفت غضب الهی آفریدشان ـ پدید می‌آید، و این تحقق نمی‌یابد مگر هنگام دخول خلایق، از جن و انس در آن، و چون هیچکس از اهل آن در آن نباشد، در نفس آن نه درد و رنج است و نه در نفس فرشتگان آن، بلکه آن و هرکه از نگهبانان وآتشبانان آن که در آنند در رحمت الهی غوطه می‌خورند و لذت می‌برند و خداوند را تسبیح می‌گویند و سستی نمی‌ورزند، چنانکه می‌فرماید: و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی و من یحلل علیه غضبی فقد هویٰ، یعنی: در مورد آن نافرمانی مکنید که غضبم بر شما فرودآید و بر هرکس غضبم فرودآید بدبخت و هلاک شده است (۸۱ ـ طه) زیرا غضب در اینجا عین درد و رنج است؛ پس هرکس که ورا معرفت و شناخت نیست، یعنی ادعای طریقت و روش ما را دارد و می‌خواهد کار را از تمثیل و قوه و مناسبت فراگیرد گوید: جهنم از قهر الهی آفریده شده و اسم «القاهر» متجلی در آن است؛ و اگر کار آن‌گونه است که گوید، باید به نفس خودش وی (جهنم) را از آنچه برایش از تسلّط بر جابران پدید آمده است سرگرم سازد و برایش این امکان نماند که بگوید: هل من مزید، یعنی: باز هم هست؟ و نه اینکه بگوید: اکل بعضی بعضا، یعنی:

(از شدت گرسنگی) بعضی از اعضایم بعض دیگر را خورد، و پس از آن حق تعالی به رحمتی که تمام اشیا را فراگرفته است بدان فرود آید و عرصهٔ جولانگاه را در دعوی و تسلط بر جابران و منکران فراخی بخشد، لذا مردمان دربارهٔ شأن خلق آن مرتکب اشتباه و غلط بزرگی هستند.

و از عجیب‌ترین چیزی که از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله روایت شده‌ایم اینکه روزی با اصحابش در مسجد نشسته بود و ناگاه صدای افتادن چیز سنگینی را شنیدند که بسیار هولناک بود، رسول خدا(ص) فرمود: آیا می‌دانید که این چه صدائی بود؟ گفتند: خدا و رسولش می‌دانند، فرمود: سنگی بود که هفتاد سال است از بالای جهنم به پائین افکنده شده و اکنون به قعرش رسید، و این صدای افتادن هولناک، رسیدن آن سنگ است به قعر جهنم، و چون رسول خدا صلی‌الله علیه و آله این سخن را فرمود، لحظه‌ای نگذشت که از خانه‌ای از خانه‌های منافقان صدای خروش و ناله بر آمد و منافقی بمرد و از عمرش هفتاد سال می‌گذشت، رسول خدا(ص) فرمود: الله اکبر! دانشمندان صحابه دانستند این سنگ، آن منافق بوده است و از آن روزی که خداوند او را آفرید، به جهنم افتاده و چون عمرش به هفتاد سال رسید، مُرد و در قعر آن جای گرفت، خداوند می‌فرماید: ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار، یعنی: منافقان در پائین‌ترین گودال دوزخ‌اند (۱۴۵ ـ نساء) و شنیدنشان مر این صدای هولناک را، چیزی بود که خداوند بشنودشان تا عبرت گیرند؛ بنگر که سخن نبوت چه شگفت است و تعریفش چه لطیف و کلامش چه شیرین! پایان سخن او.

یادآوری کشفی

دانستی که بهشت از حیث رتبه فوق آسمان هفتم است، ولی به‌حسب حقیقت و ذات داخل حجاب آسمانها و زمین می‌باشد، چون در عالم ملکوت است و عالم ملکوت باطن عالم مُلک است؛ و نیز دانستی که نشو و رویش آخرت از دنیا است، پس بدان که این عالم به‌منزله مطبخی است که در آن غذاهای بهشتیان پخته می‌شود و خوردنیهاشان به حرارت حرکات آسمانی و تابشهای ستارگان اصلاح می‌پذیرد، برای‌اینکه اعمال فرزندان آدم عبارت از مواد غذاهاشان است که بدانها نفوس و ابدان

اخرویشان نشو و رویش می‌کند، پس هرچه اعمالشان از حیث اعتدال تمام‌تر باشد و از جهت ریاضات دنیوی و سختی‌های بدنی در راه خدا، پختگی بیشتری داشته باشد، غذاها و میوه‌ها و نوشیدنیهایِ نفسانیِ اخرویِ آنان از حیث صلاحیت موافق‌تر و تمام‌تر و از جهت حیاتِ باقی و جاودانی، قوی‌تر و نیرومندتر است.

بعضی از اهل کشف (محیی‌الدین در باب هشتاد و هفت از کتاب فتوحات مکی) گوید: کرهٔ اثیر و تابشهای خورشید، و ستارگانی که به‌منزلهٔ آتش‌های زیر دیگ‌اند، همان‌گونه که در مولّدات اثر می‌گذارند و این پخته شدن میوه‌ها و معادن به حرارت آنها پخته می‌شود، در آنها منفعت هم هست و با اینکه آتش‌اند برای ما رحمت‌اند، همین‌طور هرکس که نشأهٔ آخرت و مواضع بهشت و دوزخ را و آنچه از پخته شدن میوه‌های بهشت که برای خورنده بهشتیش لذت‌بخش است بداند، خواهد دانست که جهنم کجا است و بهشت کجاست! و اینکه پخته شدن میوه‌های بهشت به‌سبب حرارت آتشی است که تحت گودی زمین بهشت می‌باشد و آتش، حرارت را در گودی زمین آن پدید می‌آورد، لذا بدان، آنچه در بهشت از خوردنیها است اصلاح می‌یابد، و آنچه با حرارت اصلاح نمی‌یابد، برایش مانند حرارت آتش زیر دیگ می‌باشد، زیرا گودی زمین بهشت، سقف جهنم است، و خورشید و ماه و ستارگان، همگیشان در جهنم‌اند، و از احکام آن (جهنم) اینکه خداوند در آن آنچه از منافع حیوانات دنیا و حیوانات بهشت که نفوس نجات یافتگان با بدنهایی که در اَشکال و صور با آنها مناسبت دارند می‌باشد به ودیعه گذارده، لذا حرارت جهنم با اشیاء بالایی در آنجا همان می‌کند که با اشیاء پائینی اینجا می‌کند، و کار همان‌گونه که در اینجا است، در آنجا ـ به معنی ـ انتقال پیدا می‌کند، اگرچه صور باهم اختلاف دارند.

آیا نمی‌نگری که زمین بهشت ـ همان‌گونه که در خبر آمده ـ مُشک است و مُشک، از آن‌جهت که در آن بخشی از گرمی و آتش است گرم می‌باشد؟ و درختهای بهشت در آن خاکِ مُشک‌آمیز کاشته شده‌اند چنانکه اقتضای حال نبات این جهان «زبل ـ سرگین و زباله» شدن است، چون در آنها حرارت طبیعی می‌باشد، زیرا تباه‌شونده و عفونت پذیراند، و حرارت در اجسامی که پذیرای گندیدگی هستند، عفونت و تباهی می‌بخشد؛ و این مقدار در پرهیز از آتش جهنم ـ که خداوند ما را در دو سرا از آن در

پناه خویش گیرد ـ کافی است؛ پایان سخن او.

این سخن اگرچه مبنایش بر مقدمات خطابی و تمثیلات است، ولی اگر کوشش و دقت‌نظر شود، به برهانی باز خواهد گشت، و اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود، آن را به‌گونهٔ حکمت و برهان توضیح می‌دادیم، و هرگز سخن او را حمل بر این ننمایی که جهنم جز این عالمِ تحت فلک‌الافلاک نمی‌باشد، چون گفته آمد که جهنم از نشأهٔ آخرت است، اگرچه صورتش عاقبت دنیا و باطن و حقیقت آن می‌باشد، و آنچه این محقق (محیی‌الدین) معتقد است که پختن میوه‌های بهشت و غذاهاشان با حرارت این عالم و تابش‌های ستارگان است، سببش اینکه انسان تکوین و رُشد می‌یابد و خلقتش تمامی می‌پذیرد و طبیعتش به‌سبب دگرگونی‌ها و استحالات و انقلاباتی که بر مادّه‌اش وارد می‌شود استکمال می‌پذیرد، و این جز به حرارت غریزی تحلیل برنده غیر ممکن است، و آن حرارت، مستفاد از حرکات اجرام فلکی و اشعه و تابش‌های آنها می‌باشد، چنانکه در مقام خودش ثابت شده است.

سپس (گوییم:) استکمال انسان به‌حسب دو قوهٔ نظری و عملیش، به‌سبب حرکات بدنی و فکری تمامی می‌یابد، و حرکت نیازمند به حرارت است و حرارت و حرکت، دو همدم‌اند که جدایی هیچ‌یک از دیگری ممکن نیست، و همان‌طور که تمام حرکات در این عالم منتهی به حرکات افلاک می‌گردد ـ به‌ویژه فلک الافلاک ـ همین‌طور تمام حرارتهای غریزی و اسطقسیِ عنصری منتهی به انوار ستارگان ـ به‌ویژه نور خورشید ـ می‌گردد، چنانکه هنگام جستجو واعتبار و استقراء آشکار می‌شود.

سپس (گوییم:) برتو پوشیده نباشد که هر مادّهٔ مصوَّرِ به‌صورت پستی، وقتی انتقال پیدا کرد و به‌صورتی عالی آمیزش یافت، صورت نخستینش را شبه تعفّن و تحلیل و شکست حاصل می‌گردد، مانند صورت دانه‌ای که در زمین دفن می‌شود، و تا صورت جمادیش سست و ضعیف نگردد و به‌سبب استیلای حرارت بر آن، تعفّن نپذیرد، صورت نباتی را نمی‌پذیرد، در انتقالات نطفه هم در مراتب و اطوار نباتی و حیوانیش، قیاس این‌گونه است، بنابراین حکم در ترقیاتی که در نفس واقع می‌شود این‌گونه است، زیرا آن (نفس) مسبوق به شکستها و تحلیل‌های نفسانی می‌باشد که منشأشان حرکات بدنی در ریاضتهای کالبدی و حرکات فکری در ریاضتهای عقلی می‌باشد، و همه

بستگی به حرکات افلاک و ستارگان به‌سبب نورهاشان دارد؛ پس روشن شد که کمالات علمی و عملی برای نفوس ـ کمالاتی که بدان‌ها حیات اخرویشان حاصل می‌شود و به همان‌ها نعمتها و غذاها و خوردنیها و نوشیدنیهاشان در بهشت تمامی می‌یابد ـ به‌وسیلهٔ حرارت طبیعی دنیوی که از جوهر آتش جهنم و سنخ آن است و بارها بیانش گفته آمد، حصول می‌یابد.

۳۰
فصل
در تعیین محلّ رنج‌ها و دردها و شکنجه‌ها در جهنم

چون دانستی که حقیقت جهنم حقیقتی است آمیزش یافتهٔ از دنیا و آخرت ـ به‌حسب مادّه و صورت ـ زیرا مادّهٔ آن (جهنم) اَعدام و شرور دنیوی است و صورتش، حضورش نزد نفس به‌صورتی ادراکی که از جهت تعلّق و توجهش به دنیا رنج‌آور و دردانگیز است؛ پس بدان که محل عذاب و نقمت نیز امرِ بسیطی مانند بدن و یا نفس ناطقه و یا نفس حیوانی فقط نیست.

اما بدن: جوارح و اعضا موضع درد و رنج نیستند، بلکه تمام آنچه از انواع کیفرها و شکنجه‌ها و دردها و رنج‌ها را که بر آنها وارد می‌شود گوارا می‌کند [۱]، چون آنها پذیرای جدایی و اتصال و گرمی و سردی و غیر اینها از اضداد و اَعدام می‌باشند، بنابراین هرچه بر جسم وارد می‌شود، برایش صفتی کمالی می‌باشد [۲]، و چون اتصالش زایل گشت، ذاتش باطل گردیده و دو ذاتِ متصل دیگری حادث می‌شود، و این‌گونه نیست که چون بر آن، صفتی وارد شد که با صفتی که بر آن است تضاد دارد، اولی با دومی باقی می‌ماند تا آفت و زیان او باشد [۳]، چنانکه جوهر نفسانی این‌گونه است، زیرا نفس،

۱. یعنی استکمال می‌یابد، و از آن‌جهت تفسیر بدان (گوارا) کرده که جسم، به معنایی که مادّه است، او را لامسه‌ای نیست، همچنانکه ورا درد و رنج و لذت بردنی نیست. **«سبزواری»** ۲. یعنی از کمالات ثانوی برای جسم فقط، اما جسم نوعی مانند آب، حرارت، کمالش نیست و قلب و کَبِد، سردی و برودت کمالشان نیست، بلکه حرارت، کمال ثانوی آن‌دو است و بقیه را بر این قیاس کن.... **«سبزواری»** ۳. رفع اتصال جسم به معنایی که مادّه است، اگرچه ضرر و درد و رنج نیست، زیرا جسم را لمسی نیست، ولی کمال هم برایش نمی‌باشد، بلکه رفع کمال برای ماهیت آن می‌باشد.... **«سبزواری»**

جامعِ ادراک یکی از دو ضد، با دیگری که با وی سازگاری و اعتدال دارد هست، لذا به‌واسطه دیگری زیانمند می‌شود، چنانکه اگر بر عضوی از بدنش چیزی که ضد کیفیت مزاجی است وارد شود، به‌سبب اوّلی ـ که معتدل است و سازگار و قوهٔ لامسه‌اش به‌واسطه آن می‌باشد ـ دومی را که ضدش می‌باشد ادراک می‌نماید، لذا او را درد و رنج حاصل می‌آید و چنین چیزی در جسم و صورتِ ساری در آن نمی‌باشد، این را نیک اندیشه و تفکر کن! و چنین نیست که هرکس وارد عذاب و شکنجه می‌شود، معذَّب و مجازات شونده است، بلکه بسا که مانند حاجبان و آتشبانان دوزخ و زندانبانان و گلخنیان، برایشان گوارا و شیرین باشد، قوای جوارح و اعضا هم این‌گونه‌اند، زیرا خداوند آنها را محل انتقام و شکنجه نفسی که بر آنها حکم می‌کرده و به فرمان الهی تسخیرشان نموده بود قرار داده است، بنابراین دردها و رنج‌ها بر نفس وارد می‌گردد، این به‌سبب آنچه در مُلک و پهنهٔ حکومتش و موضع تصرفش است می‌باشد که می‌بیند آنچه از مدرَکات مشاعر و حواس که به او انتقال یافته خلاف آن چیزی است که می‌طلبیده و دوست داشته است.

اما نفس ناطقه ـ یعنی روح الهی ـ محل حکمت و معرفت است و او در دنیا و آخرت سعید و نیکبخت است و هیچ سهمی از شقاوت ندارد، زیرا از عالم شقاوت و شرّ نیست، جز آنکه خداوند او را سوار این مرکب حیوانی که به نام نفس حیوانی نامیده می‌شود کرده و آن برایش مانند چهارپا است، و نفس ناطقه را شأنی جز راه رفتن بر صراط مستقیم با آن نیست، پس اگر نفس حیوانی پذیرفت، مرکبِ رام و تربیت شده‌ای خواهد بود و اگر نپذیرفت، چهارپای سرکشی است که هر وقت سوار شونده می‌خواهد آن را به‌راه آورد توسنی و خودسری کرده و به سبب نیروی سَر، چپ و راست رود و افراط و تفریط به‌خرج دهد، و سوار را وظیفه این است که آن را تمرین دهد و تربیت کند تا آنکه ذاتش از آنچه بر آن بوده تبدیل پیدا نماید و طبعش موافق آنچه صاحبش می‌خواهد گردد.

اما نفس حیوانی: اگرچه معاصی و گناهان به‌سبب آن پدید آمده، ولی آن را نه گناه و نه معصیتی [1]، است، چون افعال صادر از آن مانند شهوت و غضب و غیر اینها،

۱. معاصی و معصیت به‌معنی سرکشی و سرپیچی از فرمان الهی است. «م»

کمالات و متممات نفس حیوانی‌اند که بدان (افعال) خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کند و در افعالش قصد مخالفت با خدا و در انجام معصیتش هتک حرمت شریعت نمی‌باشد و تنها به‌حسب طبعش جاری می‌گردد، و هرچه از افعال که به‌حسب طبع جاری گردد، آنها برای خدا تسبیح و تقدیس‌اند ـ چنانکه پیش از این دانسته شد ـ ولی آنها بر طبیعتی اتفاق افتاده‌اند که موافق صاحب و سوار آن مرکب، آن‌گونه که اراده‌اش را دارد نمی‌باشد؛ بنابراین بر تو لازم است که در این مقام اندیشه و تفکر کنی و محل دردها و رنج‌ها را بیابی، پس دانسته شد که محل آلام و رنج‌ها مانند امتزاج یافته از دو اَمر است و آن، نفس آدمی است که به نفس حیوانی ـ پیش از آنکه عقل بالفعلی گردد ـ اتصال دارد، پس آن مانند برزخی است که فراگیر دو طرف و متوسط بین آن‌دو می‌باشد، لذا محل صورت عقوبات و عذابها ـ از آن حیث که نفس حیوانی است ـ و مدرِک آلام و رنج‌ها ـ از آن حیث که ناطقه است ـ می‌باشد، و چون شکنجه و عِقاب در روز رستاخیز واقع شود، بر نفس حیوانی ـ به‌سبب مخالفتش با نفس ناطقه در سلوک راه حق ـ واقع می‌شود، چنانکه چهارپا وقتی توسنی کند و از راهی که باید بر آن گذر کند خارج گردد، تا زیانه می‌خورد؛ آیا نمی‌نگری که حدود شرعی در زنا و لواط و دزدی و غیر اینها، محلشان نفس حیوانی است و آن است که رنج و درد کُشتن و بریدن دست و تازیانه خوردن بر پشت را حسّ می‌کند! پس حدود به جسم قائم است و درد و رنج به نفسِ حسّاس متخیل.

اما نفس ناطقه ـ یعنی جوهر عقلی که مدرِک امور عقلی خالص است ـ: از مکان عالی شریفش دور نمی‌گردد و در عالم خودش بر شرف و سعادت دائمی خویش است، چون از روح الهی دمیده شده است، و آن روح در بیشتر از مردمان موجود نیست.

اما حیوانی: هیچ انسانی از آن خالی نیست، خواه سعید و نیکبخت باشد، یعنی سلیم و مطیع و رام، و یا شقی باشد، یعنی سرکش و توسن، بنابراین نفس مطیع، در آخرت در بساتین بهشت و عرصه‌گاههایش در گردش است و نفس سرکش، عذاب و شکنجه می‌شود تا آنکه مُنقاد و فرمانبردار گردد؛ اما اعضا و جوارح: برایشان جز بهشت دائم و نعیم ابدی ـ در جهنم ـ نمی‌باشد ـ مانند حال آتشبانان و نگهبانان دوزخ ـ پس (اعضا) خدای را تسبیح و تمجید کرده و پیوسته مطیع اویند ـ به‌سبب آنچه از افعال

که بدانها قیام می‌دارد و یا بر آنها قیام می‌یابد (لما یقوم بها او یقام علیها) ـ آن‌گونه که در دنیا بوده است، لذا انسان خیال می‌کند که عضو، آزار و رنج می‌بیند، یعنی به‌واسطهٔ احساسش مر درد و رنج را در نفس خودش، درحالی که آن‌گونه که توهم کرده نیست، بلکه متألم آزار بیننده همو است، به‌سبب آنچه که قوهٔ حاسّ عضو از صورت چیزی که ناخوش و ناپسند دارد به او حمل کرده است.

آیا نمی‌نگری که بیمار وقتی خوابید، درحالی که زنده است و حسّ هم نزدش موجود است و زخمی هم که از آن در بیداری درد می‌کشید در عضو حاصل است، با این همه دردی را احساس نمی‌کند، زیرا دریابنده و ادراک کنندهٔ درد، رویش را از عالم شهادت به عالم برزخ برگردانیده است، لذا نزدش خبری (از درد) نیست، و چون بیمار بیدار شود و به عالم شهادت بازگردد و به منزل حواس فرود آید، دردها و رنج‌ها بر او وارد شوند، پس اگر در برزخ آن‌گونه که بر آن است باقی بماند، یا در رؤیای ترسناک و صورت هولناک، دردمند و متألّم می‌گردد، و یا در رؤیای نیکو و صورت لذت‌بخش، متنّعم و برخوردار می‌شود، لذا خوشی و رنج با او، هر کجا که انتقال یابد، انتقال پیدا می‌کند؛ حال او در آخرت این‌گونه است؛ بدانچه گفتیم آگاه شو و بدانچه روشن ساختیم بینا گرد!

۳۱
فصل
در اشاره به زبانیه و آتشبانان (دوزخ) و شمار آنها

خداوند می‌فرماید: علیها تسعة عشر و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائکة و ما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الکتاب و یزداد الذین آمنوا ایماناً و لا یرتاب الذین اوتوا الکتاب و المؤمنون و لیقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا، کذلک یضل الله من یشاء و یهدی من یشاء و ما یعلم جنود ربک الا هو و ما هی الا ذکری للبشر، یعنی: بر آتش نوزده فرشته نگهبانند، و ما آتشبانان را جز فرشتگان قرار ندادیم و تعدادشان را جز برای امتحان کسانی که کافراند قرار ندادیم، تا کسانی که کتاب داده شده‌اند به یقین رسند و کسانی که ایمان آورده‌اند ایمانشان افزون

شود، و کسانی که کتاب داده شده‌اند و مؤمنان، شک نکنند و کسانی که در دلهاشان مرضی هست و کافران، نگویند: خداوند از این مَثَل چه می‌خواهد؛ خدای این چنین هرکه را خواهد گمراه کند و هرکه را خواهد هدایت کند و شمار فرشتگان پروردگارت را جز او نداند و این جز تذکاری برای آدمیان نیست (۳۰ و ۳۱ ـ مدثر).

بدان که خداوند سبحان را فرشتگان عمّالی است که به فرمان او در اجسام عمل می‌کنند، چنانکه او را فرشتگان علاّمی است که به‌غیر او تعالی توجه و التفاتی ندارند و آنان را در اجسام هیچ شغل و عملی نیست، و آنان‌اند که خداوند بدیشان اشاره کرده و فرموده: فالسابقات سبقا، یعنی: پیشی‌گیرندگان که پیشی گیرند (۴ ـ نازعات) و فرمود: فالمدبرات امرا، یعنی: و تدبیرکنندگان امور [1] (۵ ـ نازعات) اشاره به این دومی‌ها دارد و آنها تدبیرکنندگان امور در برازخ عالم ظلمات و اشباح عالم طبیعت‌اند که ظاهرش دنیا و طبقات آن و باطن آن دوزخ و طبقاتش می‌باشند، و از آن‌جهت به لفظ «ف» آورده شده که دلالت بر ترتیب و از پی هم آمدن وجودی دارد، زیرا تمام آنها تحت جوهری قدسی از مفارقات (عقلی)اند که وجودشان بر نفسانیات تدبیرکننده و طبیعیات حرکت‌دهنده پیشی دارد، و آنها مانند روحانیت عالم کبیر آسمانی و عالم صغیر انسانی می‌باشند که در وی (انسان و عالم صغیر) نمونهٔ آنچه در عالم کبیر است می‌باشد، پس آنها در عالم کبیر عِلوی، ارواح (یعنی روحانیات) ستارگان سیار و ارواح اختران ثابتی هستند که تمامیشان دوازده برج می‌شوند و روی هم نوزده تدبیرکننده ـ به‌طور اجمال ـ می‌باشند، و آنها را تفصیلاتی است بی‌شمار که بعضی از آنها تحت احاطه و حکم بعض دیگراند [2].

در عالم صغیر انسانی نیز نوزده قوا هستند که سرکردگان دیگر قوا و طبایعی که مباشر و عهده‌دار تدبیر و تصرف در برازخ سفلیِ حیوانی و نباتی‌اند می‌باشند، دوازده از آنها مبادی افعال حیوانی مدرِک و محرِّک‌اند، یعنی دَه از آنها، پنج برای ادراکات ظاهری و پنج برای ادراکات باطنی‌اند و دو، برای تحریک‌اند: یکی برای شهوت که مبدأ کشش

۱. در این سخنش اشاره به فرشتگان عمال و ارواح متعلّق و طبایع منطبَع می‌باشد. «سبزواری» ۲. یعنی ستارگان ثابت چون از ریگ بیابان و قطره‌های دریا بیشترند، روحانیاتشان هم همین‌گونه‌اند و بلکه بیشتر، ولی وقتی به حسب دوازده برج تقسیم می‌شود، با روحانیات هفت‌گانه ستارگان سیار، نوزده می‌گردد «سبزواری»

امور ملایم (طبع) است و دیگری برای غضب، که مبدأ دفع امور منافر (طبع) و هفت از آنها مبادی افعال نباتی‌اند: سه از آنها اصول در تغذیه و رشد و تولیدند و چهار از آنها فروع و حاجبان قوهٔ غاذیه و افعال آن در جذب کردن و نگهداشتن و هضم و دفع می‌باشند، بنابراین هریک از این نوزده قوا را مدخلیّتی در تحریک آتش جهنمی دارد که سرچشمه از هیجان حرارت جهنم طبیعت و شهواتش گرفته و امروز آتش‌هایی پنهان‌اند و پوشیدهٔ از دیدِ خلایق، و به‌زودی در روز رستاخیز آشکار می‌گردند، به‌طوری که تمام مردمان آنها را مشاهده می‌کنند، آن آتش‌ها سوزانندهٔ وجود و گدازندهٔ ابدان و وحشتناک‌اند، از آن عذاب و هلاکت می‌بارد و پوست سرها را برکند و هرکس که پشت کرده و بگریزد فرایش خواند.

پس انسان مادام که در دنیا به این زندان‌های داخلی و خارجی که باطنشان لبریز از آتش جهنم است زندانی است و در بازداشتگاه طبیعت بازداشت و اسیرِ دست تدبیر کنندگان نوزده‌گانهٔ عِلوی و اثر گذازندگان نوزده‌گانه سِفلی است، او را امکان بَر شدن به سرای حیات و دخول در عالم بهشت و جایگاه روح و ریحان و آرامش و نعمت نیست، پس او پیوسته به عذاب دوزخ معذَّب است و به آتش جهنم سوزنده و به زنجیرها و کُند و بند ـ مانند اسیران و بندگان ـ مقیّد است، و حالش همان‌گونه است که خداوند فرموده: خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه، یعنی: بگیریدش و در غُلّش کنید، آنگاه به جهنمش برید، آنگاه به زنجیری که طول آن هفتاد ذراع است درش آرید (۳۰ ـ ۳۲ ـ حاقه) این به‌جهت رها نشدن نفسش است از بدن و استکمال پیدا نکردن ذاتش است به‌واسطهٔ علم و عمل، تا آنکه مانند مجردان آزاد گردد و در زنجیر شهوات در بند و مقید به کُند و بند هوا و تعلّقات نباشد، از این‌روی علّت آن را ترک علم و عمل آورده و فرموده: انه کان لا یؤمن بالله العظیم و لا یحض علی طعام المسکین، یعنی: او به خدای بزرگ ایمان نداشت و به غذا دادن مستمند ترغیب و تشویق نمی‌کرد (۳۳ و ۳۴ ـ حاقه) ـ یعنی بدان‌جهت که او به خدای بزرگ.... ـ پس اوّلی اشاره به ترک علم الهی است و دومی اشاره به ترک عملِ صالح، و چون روحش به‌سبب مرگ جسد از این عالم به عالم آخرت که داخل پرده‌های آسمانها و زمین است انتقال پیدا کرد، از زندانی به زندان دیگر و از هاویه‌ای به هاویه‌ای (از

گودالی به گودال دیگر) انتقال می‌یابد، او در اینجا هم زندانی است و جهنم بر او احاطه دارد، ولی رنج زندان و شکنجهٔ حبس را احساس نمی‌کند: فلیس له الیوم ها هنا حمیم و لا طعام الا من غسلین لا یأکله الا الخاطئون، یعنی: امروز در اینجا دوستی ندارد و غذایی به‌جز چرک جهنمیان که جز مشرکان آن را نمی‌خورند ندارد (۳۵ و ۳۶ ـ حاقه) و چون پرده از او برداشته شود، آن را حس می‌کند و عذاب از باطنش در دنیا، به ظاهرش در آخرت انتقال می‌یابد و مالک دوزخ او را به‌دست این آتشبانان نوزده‌گانه که از نتایج آن تدبیرکنندگان کلی‌اند می‌سپارد و بدان‌ها عذاب می‌شود، همچنان که در دنیا هم به همانها، به‌طوری که آگاهی نداشتند عذاب می‌شدند.

پس هرکس که از جانب پروردگارش بر هدایت باشد و بر صراط مستقیم ـ یعنی صراطِ عزیزِ حمید ـ گذر کند، او راه آخرت را به نور هدایت و بدو قَدَم علم و تقوا پی سپر کرده و به سرای سلامتی و ایمنی می‌رسد و از دست این هلاک کنندگان و شکنجه‌گران و بازدارندگان نجات یافته و از بندگی دنیا و بردگی شهواتی که فرمان به کارهای زشت و ناپسند می‌دهند رهایی می‌یابد: ضرب الله مثلا رجلاً فیه شرکاء متشاکسون و رجلا سلماً لرجل، هل یستویان مثلا، الحمدلله، بل اکثر هم لا یعلمون، یعنی: خداوند مَثَلی می‌زند: مردی که شریکان بر سر او کشاکش دارند و مردی که تسلیم یک‌نفر است، آیا حکایتشان یکسان است؟ ستایش خاص خداوند یکتا راست، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند (۲۹ ـ زمر).

۳۲
فصل
در اشاره به درجات سلوک الی الله و رسیدن به بهشت [1] حقیقی و آنچه در مقابل آن از طبقات زیرینِ دوری از خدا و فرو افتادن در جهنم حقیقی است

بعضی از محققان گویند: خلایق نخست به‌وجود خاص و سپس به علم خاص و بعد

۱. یعنی بهشت ذات و بهشت صفات، از آن‌جهت بخشی از سخن را که در معاد روحانی بیان داشته بود در اینجا به بیانی دیگر آورد که اشاره به حُسنِ خاتمه باشد، چون در سخن، حُسنِ فاتحه و حُسنِ خاتمه است و هردو مطلوبند، چنانکه در سوره‌های قرآنی مشاهده می‌کنی. «سبزواری»

از آن به **اراده** و پس از آن به **قدرت** که دو بخش دارد و در پایان به **فعل** اتصاف یافتند، و چون معاد، بازگشت به فطرت اصلی و رجوع به آغاز ـ در پایان ـ می‌باشد، ناگزیر این صفات باید خرده‌خرده و به‌تدریج از سالک منتفی گردد، و ترتیب، عکس ترتیب اوّلِ حدوثی باشد.

زیرا سالک الی الله با قَدَم ایمان و نور عرفان ناگزیر است که نخست از وی فعل (که در قوس نزولی آخر بود) منتفی گردد، و آن مرتبهٔ تقوا و زهد در دنیا است، خداوند می‌فرماید: لیس لک من الامر شئی، یعنی: از فعل چیزی بدست تو نیست (۱۲۸ ـ آل‌عمران) و فرمود: ما ادری ما یفعل بی و لا بکم ان الحکم الا لله، یعنی: ندانم بر سر من و شما چه خواهد آمد حکم خاص خداست (۵۷ ـ انعام و ۱۲۸ ـ آل‌عمران).

سپس ناگزیر باید از او اختیار منتفی گردد و در او، اراده‌ای جز به فرمان خدا و رسولش باقی نماند، بلکه اراده‌اش در ارادهٔ خدا و رسولش مستهلک گردد: و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امر هم، یعنی: هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و رسولش چیزی را اراده کردند، اختیار کار خویش داشته باشند (۳۶ ـ احزاب) زیرا تمام اشیا از او ـ مطابق قضا و قَدرش به عالی‌ترین وجه و برترین نظام و آرایش ـ صادر شده است؛ و چون (سالک) به این مقام رسید و در آن تمکّن و استقامت یافت، به قضای الهی راضی شده و برایش مقام رضا حاصل گردیده و از هر غم و اندوه خوردن و عذابی راحت می‌گردد، چون او دیگر تمام اشیا را در نهایت خوبی و زیبایی تمام می‌بیند و رحمت الهی را مشاهده می‌کند که تمام موجودات و اشیا را فراگرفته است، بلکه عارف در هر چیزی وجهِ باقی حق را مشاهده می‌کند و می‌بیند که غیر او هالک است ـ چون غیری نیست ـ لذا زیبایی مطلق و جمال مطلق را می‌بیند که در هر چیزی بر او تجلی کرده است، از این‌روی بدان ابتهاج و سرور می‌یابد و از وی لذت برده و خوشنود می‌گردد، زیرا هرکس که صورت تمام عالم نزدش مکشوف و حاضر باشد، حضوری علمی بر بهترین ترتیب و نیکوترین نظم و آراستگی ـ از جهت علم به خدا و صفات و احوالش ـ و خلاصه علم اشیا از جهت علم به اسباب و مبادیشان که از خداوند گرفته شده باشد ـ چنانکه روش صدیقان این‌گونه است ـ یعنی به نور حق‌متعال به اشیا می‌نگرند و بدو، بر هر چیزی استشهاد

می‌کنند، چنانکه می‌فرماید: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: آیا پروردگارت کافی نیست که بر هر چیزی مشهود است؟ (۵۳ ـ فصلت) و پیش از این شهود، اشیا را مانند دیگر مردمان به نور حسّ و یا به نور فکری آمیخته با ظلمت که منشأ خطا و اشتباه است می‌دید، در آن‌وقت [1] درباره‌اش، زمین غیر از زمین گردیده و نزدش عالم به نور پروردگارش ـ و همین‌طور آسمانها و آنچه بین آنها است ـ روشن می‌گردد، در آن هنگام در بهشتی خواهد بود که پهنایش آسمانها و زمین ـ به‌گونهٔ عقلی تابناک ـ است، از این‌روی حاجب بهشت به‌نام رضوان نامیده می‌شود، زیرا سالک تا به مقام رضا نرسد، داخل بهشت نگردیده و به سرای کرامت و قرب نمی‌رسد، چنانکه در حدیث (قدسی) آمده: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیعبد رباً سوائی و لیخرج من ارضی و سمائی، یعنی: هرکس راضی به قضای من نباشد و بر امتحاناتم صابر نباشد، خدای دیگری جز مرا پرستد و از زمین و آسمانم بیرون شود؛ خداوند می‌فرماید: و رضوان من الله‌اکبر، یعنی رضایت خدا از همه بزرگتر و بهتر است (۷۲ ـ توبه).

پس از این مقام ناگزیر باید از سالک قدرت منتفی گردد تا آنکه برای خودش حرکت و نیرویی جز به خداوند علیّ عظیم نبیند و در مقام توکل باشد: و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره، یعنی: هرکس توکل به خدا کند همو وی را بس است که خدای رساننده کار خویش است (۳ ـ طلاق)، و این مقام تفویض و واگذاردن امور است: و افوض امری الی الله، یعنی: کارم را به خدا واگذاردم (۴۴ ـ غافر).

بعد از این ناگزیر باید از او صفت علم منتفی گردد، به‌جهت مضمحل و نابود شدن علمش در علم الهی که از علمش هم سنگ ذره‌ای در آسمان و زمین پنهان نیست، زیرا علم او تعالی به اشیا، عین ذاتش می‌باشد، و عارف به نور پروردگارش ـ که عبارت از علم او به ذات خود و به غیر ذات خودش است ـ اشیا را می‌نگرد، و او را علم دیگری نیست که بدان، چیزی را بداند، یعنی: به‌جهت کوتاهی نظرش بر مشاهدهٔ حق متعال و صفات و آثارش ـ از آن حیث که آثارش می‌باشند ـ لذا علمش در علم او تعالی مستهلک می‌گردد، این مقام تسلیم است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و سلموا تسلیما،

۱. این خبر هشت سطر بالاست که: زیرا هرکس که صورت... «م»

یعنی: تسلیم شوید، تسلیم شدنی (۵۶ ـ احزاب) و فرمود: سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین، یعنی: سلام[1] بر شما! خوش باشید و جاودانه به بهشت درون شوید (۷۳ ـ زمر) و فرمود: فسلام لک من اصحاب الیمین، یعنی: سلام بر تو از دست راستیها (۹۱ ـ واقعه).

سپس ناگزیر باید وجودش که پیش از این بدان پدید آمده است منتفی گردد و در وجود حق‌متعال که بدو تمام اشیا موجود می‌گردند و برپا می‌ایستند مضمحل و نابود شود، به‌طوری که برایش در نفس خودش ـ نزد نفسش ـ وجودی نباشد؛ این مقام اهل وحدت است و عالی‌ترین مقامات و برترین کرامات می‌باشد، و آن مقام اهل فنای در توحید است: فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین و الشهداء و الصالحین، یعنی: اینان کسانی‌اند که خداوند موهبت و نعمتشان داده است، از پیغمبران و راستی پیشگان و جانبازان در راه حق و صالحان (۶۹ ـ نساء).

این نهایت درجات سالکان الی الله تعالی ـ به قَدَم ایمان و نور عرفان ـ است و: لیس و راء عبادان قریة، یعنی: آن‌سوی آبادان دهکده و روستایی نیست.

اما کسی که راه اهل وحدت را نپیماید و افعال و احوالش به‌حسب ارادهٔ خویش و اقتضای طبعش باشد، حالش همان‌گونه است که خداوند اشاره فرموده: و لواتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن، یعنی: اگر حق تابع هوسهایشان شده بود، آسمانها و زمین و هرکه در آنها است تباه می‌گشت (۷۱ ـ مؤمنون) لذا ناگزیر از آنچه هوا و هوسش می‌خواهد بازداشته، و از هرچه که طبعش درخواست می‌کند محجوب و پوشیده می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و حیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان و میان آن آرزوها که دارند جدایی افکنده می‌شود (۵۴ ـ سبا)، پس در دایرهٔ خشم الهی و آتش غضبش قرار می‌گیرد: افمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله، یعنی: آن‌کس که خشنودی خداوند را پیروی کرده با آنکه جفتِ خشم خدا است چگونه مانند تواند بود؟ (۱۶۲ ـ آل‌عمران)، بنابراین هوا و هوس او را به هاویه و گودال دوزخ می‌رساند و از تمام آنچه دلش می‌خواهد و لذت می‌برد محروم شده و

۱. در تأویل یعنی تسلیم بودن شما را مبارک باد، پس به بهشت درشوید و خوش باشید!، و همین‌طور در آیهٔ بعدی (۹۱ ـ واقعه). «م»

در بند زنجیرها و کُند و بندها ـ چنانکه صفت بندگان و بردگان است ـ گرفتار می‌ماند و مالک (دوزخ) نفسش را تسلیم مهالک می‌کند، از این‌روی حاجب دوزخ مالک نامیده می‌شود، پس او را به اِزاء هر درجه‌ای از درجات اهل حق، دَرَکاتی در جهنم است، و به اِزاء درجهٔ توکل، دَرَکه‌ای از خذلان و خواری است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان یخذلکم فمن ذا الذی ینصرکم من بعده، یعنی: و اگر خدای شما را خوار دارد [و واگذارد] کیست که پس از وی یاری و نصرتتان دهد؟ (۱۶۰ ـ آل‌عمران)، و به اِزاء درجهٔ تسلیم، درکهٔ خواری و خفّت است، خداوند می‌فرماید: و من یهن الله فما له من مکرم، یعنی: هرکس را خداوند خوار داشت هیچکس او را گرامی ندارد (۱۸ ـ حج)، و به اِزاء درجه قرب و وصول، درکه طرد و لعنت است: اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون، یعنی: خداوند لعنتشان می‌کند و لعنت‌کنندگان [از فرشتگان] عذابشان می‌کنند (۱۵۹ ـ بقره).

همان‌طور که انتفای قدرت و علم و وجود در دستهٔ اوّل، برایشان قدرت نامتناهی و علم ذاتی لَدُنّی و وجود جاودانی ابدی را لازم و واجب می‌آورد، همین‌طور در این دسته هم استبدادشان به این صفات، اقتضای عجز و ناتوانی نامتناهی و جهل کلّی و هلاک سرمدی را دارد و این، همان خواری بزرگ می‌باشد.

۳۳
فصل
در بیان درخت طوبیٰ و درخت زقّوم

خداوند می‌فرماید: طوبی لهم و حسن مآب، یعنی: طوبیٰ و سرانجام نیک از آنان است (۲۹ ـ رعد)، و فرمود: ان شجرة الزقوم طعام الاثیم، یعنی: درخت زقوم خوراک گناهکاران است (۴۳ ـ دخان)، انها شجرة تخرج فی اصل الجحیم، یعنی: آن درختی است که از قعر جهنم می‌روید (۶۴ ـ صافات) ـ یعنی طبیعت دنیوی ـ طلعها کأنه رؤس الشیاطین، یعنی: میوهٔ آن گویی سرهای افعیان است (۶۵ ـ صافات)، میوه عبارت است از مبدأ وجود درختان و منشأ حصول ثمرات و بیرون آمدنشان از غلاف، و مراد از آن در اینجا مبدأ اعتقادات باطل و خوهای زشت است که عبارت از رؤسای صفات

شیطانی می‌باشند که هریک آنها وقتی در نفس رسوخ پیدا کرد و قوی شد، صورت جوهری شیطانی می‌گردد، چنانکه از معنی صیرورت صفات غالب در نفس که صور جوهری نفسانیِ از جنس آن صفات می‌شود دانستی، پس آن صفاتی که مبادی تکوّن شیاطین می‌باشند عبارتند از هواها و هوس‌های گمراه کننده و آرزوهای فاسد و تباه و خواستهای نکوهیده، چون نفوس گمراهان بدان‌ها تغذیه می‌کنند و نیرو می‌گیرند و شکمهاشان را از آنها پُر می‌کنند، آتش جهنم و عذاب دردناک از آنها پدید می‌آید، چنانکه خداوند می‌فرماید: ثم انکم ایها الضالون المکذبون لآکلون من شجرٍ من زقوم فمالئون منها البطون، یعنی: آنگاه شما ای گمراهان تکذیب کن از درخت زقوم می‌خورید و شکمها از آن پر می‌کنید (۵۱ تا ۵۳ ـ واقعه) شکمتان را پر می‌کنید یعنی نفوستان را از شهوات و خواستهای نکوهیده و مواد امراض نفسانی که باعث انواع عذاب و گونه‌های مختلف از دردها و رنج‌ها در آخرت است پر می‌کنید، مانند کسی که پُرخوری او را به تب و سردرد و غیر اینها از دردها و رنج‌ها بیندازد.

بدان نفس انسانی چون در علم و عمل کامل شد، مانند درخت طیّب و پاکی می‌گردد که بارش علوم حقیقی و میوه‌های معارف یقینی است و ریشه‌اش علوم ثابت و شاخه‌هایش نتایجی که عبارت از حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت می‌باشد، این از حیث قوهٔ علم و ادراک؛ اما از حیث قوهٔ عمل و تأثیر، آن (نفس انسانی) به‌گونه‌ای می‌گردد که هرچه را بخواهد و آرزو کند، به نیروی عملیش که بر احضار صور مطلوب ـ یکدفعه و بدون مهلت ـ توانمند است، نزدش حاضر می‌سازد، زیرا باطن انسان در دنیا عین ظاهرش در آخرت است ـ چنانکه پیش از این بدان اشاره شد ـ و انسان در اینجا به نیروی خیالش هرچه را که می‌خواهد و آرزومند است، تصوّر و اختراع (خلق) می‌کند، لذا صورت خواستهای بسیاری را که در باطنش است ـ به‌حسب تمثّل ذهنی ـ حاضر می‌سازد، اما آن صور نزد حسّش در خارج نه موجوداند و نه حاضر، بلکه نزد خیالش در ذهن به وجودی ضعیف و نامستحکم موجود و حاضراند، از این‌روی از آنها، لذت تحصّلی که از خواستهای خارجی می‌برد ـ و نیز به‌سبب روی آوردن نفس به اشتغالات حسّی ـ نمی‌برد.

اما در رستاخیز از آن‌جهت که نفس از سرگرمیهای دنیا و آثار حواس رها شده و از

آن‌روی که باطن آشکار شده و علم عین گردیده و غیب شهادت شده، لذا لذت برحسب ظهور و وجود بی‌اندازه می‌باشد، زیرا آن صور به‌منزلهٔ صورت موجود در خارج‌اند، و دنیا و آخرت در این معنی باهم فرقی ندارند، جز از حیث کمال قوه و قدرتِ نفسِ انسانی بر صورت دادن صور نزد قوهٔ حاس ـ آنچنان که در آخرت می‌خواهد ـ زیرا او را در دنیا این قدرت ـ به‌سبب پخش شدن قوایش و نبودن جمعیّت همت و عزمش به‌واسطهٔ اشتغالش به امور خارجی و سرگرمیهای حسّی ـ نمی‌باشد، بنابراین انسان نیکبخت هرچه را که در آخرت بخواهد، یکباره نزدش حاضر می‌شود، و خواستش سبب تخیلش و تخیلش سبب تمثّل صورت در مقابلش و حضور صورت در نزدش می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و انتم فیها خالدون، یعنی: در آن هرچه دلها آرزوی آن کند و دیدگان را لذت بخشد هست و شما در آن جاودانید (۷۱ ـ زخرف)، و این قدرت، کامل‌تر و فراگیرتر از قدرت بر ایجاد چیزی در دنیا ـ یعنی در خارج حسّ ـ می‌باشد، زیرا موجود در دنیا در دو مکان پدید نمی‌آید و در یک مکان نیز دو موجود پدید نمی‌آیند، این به‌جهت تراکم و تنگی است که در این جهان واقع است.

و نیز نفس وقتی به کار دنیا سرگرم گشت، از کار دیگر پوشیده و بازداشته می‌شود و محسوسی از محسوس دیگر بازش می‌دارد و لذتی از لذت دیگر پوشیده‌اش می‌دارد، و لذت‌بخش هم در لذت‌بخشی خود در اینجا ـ به‌جهت فرو رفتنش در مادّه و آمیختنش به‌غیر خود ـ توانمند و قوی نیست، قیاس در حال درد و دردآور در دنیا ـ نسبت به حال آن‌دو در آخرت ـ همین‌گونه است، بنابراین صورتهای محسوس در نزد انسان ـ بدون تراکم و تنگی ـ چند برابر می‌شوند، پس در آنجا وجود صور نامتناهی ـ یکباره ـ محال نمی‌باشد، زیرا در آنها براهین امتناع امور نامتناهی مجتمع، جاری نمی‌گردد.

و نیز بعضی از محسوسات در آنجا، نفس را از بعض دیگر بازنمی‌دارد، این به‌جهت قوه و نیروی نفس است، بنابراین لذت، بسیار و نامحدود است، و از آن‌جهت که صور لذت‌بخش بدون مادّه‌اند، لذت بدان‌ها شدید و زیاد است، این به‌سبب خالی بودنشان است از آمیختگی‌ها و تیره کننده‌ها و اضداد.

و چون این گفته آمد گوییم: درخت طوبیٰ مِثال نفس نیکبخت کریم است، و از اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده که: ان طوبیٰ شجرة اصلها فی دار علی بن‌ابیطالبٍ علیه‌السلام، و لیس مؤمن الاّ وفی داره غصن من اغصانها، و ذلک قول الله تعالی: طوبی لهم و حسن مآب، یعنی: طوبیٰ درختی است که ریشه‌اش در خانهٔ حضرت علی علیه‌السلام است، و هیچ مؤمنی نیست جز آنکه در خانه‌اش شاخه‌ای از شاخه‌های آن می‌باشد، و آن بیان الهی است که فرمود: طوبی و سرانجام نیک از آنان است (۲۹ ـ رعد)؛ تأویل آن از جهت علم آنکه: معارف الهی، به‌ویژه آنچه که تعلق به احوال آخرت دارد و خردها از راه فکر بحث توان ادراکش را ندارند، از مشکات (چراغدان) نبوت خاتم پیامبران صلی‌الله علیه و آله و نور ولایتش برگرفته شده که درنوردیدهٔ در رسالتش است و انوارش از ولایت افضل اوصیایش در نفوس قابلان هدایت و ایمان و مستعدان علم و عرفان پخش است، زیرا میوه‌های علوم الهی انوارند، و معارف حقیقی در دلهای عرفای این امت مرحومه، از بدر ولایت و اختر هدایت او پخش و انتشار یافته است [۱]، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: انا مدینة العلم و علی بابها، یعنی: من شهر علمم و علی دروازهٔ آن شهر است، و نسبت ذات مقدسش با قیاس به دیگر اولیا و دانشمندان ـ به ولادت معنوی ـ مانند نسبت آدم علیه‌السلام است به دیگر مردمان ـ به ولادت صوری [۲] ـ از این‌روی پیغمبر فرمود: یا علی! انا وانت ابوا هذه الامة، یعنی:

۱. حضرت رسول و حضرت امیر علیهما الصلوة و السلام و علی آلهما، هردو صاحب ولایت کلیه‌اند و نور خورشید ولایت کلی الهی از دو غرفه تجلی کرده است، چنانکه خود فرمود: اول ما خلق‌الله نوری انا و علی من نور واحد. و نیز همین حدیثی که مصنف قدس سره در همین موضع نقل می‌فرماید دلالت بر گفتار ما دارد که: یا علی! انا وانت ابواهذه الامة، پس هردو در باطن اتحاد دارند ویک حقیقت‌اند و ظهور در مظهر نبوت مطلقه و ولایت مطلقه دارند و رسول خدا هردو را دارد؛ ما مفصل این بحث را در کتاب الاضافةالاشراقیة فی شرح قصیدة الابداعیة. سید قطب‌الدین محمد نیریزی قدس‌الله سره القدوسی به‌طور مستوفی بیان داشته‌ایم، خود قدس‌سره در قصیدهٔ فصل الخطاب خویش که بالغ بر شش‌هزار بیت قصیدهٔ تائیه است گوید:

فنور رسول‌الله قبل ظهوره — حقیقة ذات الحضرة العلویة
و نورها بالذات قد کان واحداً — و شمس الهدی من غرفتین تجلت «م»

۲. گویی که آن حضرت (ص) می‌فرماید:

و انی و ان کنت ابن آدم صورة — فلی فیه معنی شاهد با بوّتی

عراقی همان معنی را به نظم آورده:

گفت به‌صورت ار چه ز اولاد آدمم — ار روی مرتبت به همه حال برترم «سبزواری»

ای علی! من و تو دو پدر این اُمّتیم.

عارف محقق (محیی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی (باب سیصد و هفتاد و یک) گوید: درخت طوبیٰ اصل تمام درختها است، مانند آدم که از او فرزندان پدید آمدند، و چون خداوند او را بدست خود کاشته و پرورشش داده بود، از روح خودش در او دمید، و چون درخت طوبی را کاشت و از روح خودش در آن دمید، آن را به میوه‌های زیورها و لباس‌ها که هردو، برای پوشندگانش زینت‌اند، پیرایه و آرایش داد، بنابراین ما زمین آن درختیم، چنانکه خداوند هرچه که در زمین جلوه‌گر است، زینت و آرایش زمین قرارداده است، پس میوهٔ بهشت تمام آن زینتها را به‌بار آورد که مناسبت با حقیقت خود درخت دارد، همان‌گونه که هسته خرما درختی به‌بار می‌آورد که آن درخت خرما، خرمای مشتمل بر هسته را؛ پایان سخن او.

از این سخن چنین مستفاد می‌شود که مراد از درخت طوبی، مبدأ اصول معارف حقیقی و خوهای نیک است که آنها زینت و غذا و لباس نفوس قابل می‌باشند، چنانکه هرچه بر روی زمین است، زینت و غذا و لباس ـ برای نفوس قابل و اهل زمین ـ می‌باشد، زیرا زمین آن درخت اگر نفوس ما باشد و کارنده‌اش خداوند، پس زینتش ناگزیر باید از نوع زینت علوم و معارف و خوها و ملکات نیکو باشد، و آن نیز غذا و لباس است، برای‌اینکه غذای نفوس علم است و لباسشان تقوا.

۳۸

فصل

در چگونگی تجدد و نو شدن حالات و آثار بر بهشتیان و دوزخیان

اما دوزخیان: هیچ شک و شبهه‌ای در تجدّد و نو شدن حالات و تبدیل پوستهاشان [۱] و دگرگونی کالبدهاشان و گردیدنشان از صورتی به‌صورت دیگر نیست، چنانکه خداوند

۱. بلکه تبدیل ذاتشان در نظرشان، چون در اعتقادشان ـ ذاتشان ـ جز پوستها و قوای طبیعی و هیآت محسوس نمی‌باشد، گویی که نفوسشان فانی در اجسادشان است، برعکس اهل حقیقت که اجسادشان در ارواحشان فانی است، به‌ویژه صاحبان عقول بسیط نظری، از این‌روی وارد شده که: ان جسدالمؤمن لا یبلی، یعنی: جسد مؤمنان نمی‌پوسد. «سبزواری»

می‌فرماید: کلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلوداً غیرها لیذو قواالعذاب، یعنی: هرگاه پوستهایشان بسوزد، به عوض پوستهایی غیر از آن پوستها دهیمشان تا عذاب را کامل بچشند (۵۶ ـ نساء)، و این بدان‌جهت است که طبایعشان از قوای جسمانی مادّی است، چون گفته آمد که جهنم از جنس این سراست، و پیش از این گذشت که افعال قوای مادّی و انفعالات آنها متناهی است، پس در آنها ناگزیر انقطاع و تبدل است؛ سپس (گوییم:) در تبدل ابدان و دگرگونی مواد، ناگزیر از حرکت دوری است که صادر از اجسام آسمانی بوده و به اجسام دارای جهات متباین از هم و کاینِ فاسد احاطه داشته باشد، بنابراین [1] حکم دربارهٔ دوزخیان، به‌حسب آن چیزی است که فرمان الهی آن را فرمان داده است، یعنی در آن (جسم دوزخی) قوه و نیرویی حرکت دهنده گذارده تا آن قوه، تلافی حرکت فلک دورترین (یعنی فلک‌الافلاک) را در حرکات خود و شناوری ستارگان ثابت را در شناوری آسمانهای هفتگانه که نورشان خاموش و از بین رفته است بنماید، زیرا آنها ستاره هستند ولی تابان و درخشان نیستند، و آن ستارگان تأثیراتی بر دوزخیان به انواع عذاب و گونه‌های مختلف از شکنجه و عقاب، به‌حسب آنچه که اعمال پیشین آنان اقتضا می‌کند و نیز ریشهٔ اعمال و اعتقاد و نیّت‌های آنان بر آن است دارند.

از این‌روی اهل معرفت و شهود حکم کرده‌اند که: حکم دوزخ و اهل آن به حکم دنیا و اهل دنیا نزدیک است، بدین جهت برای دوزخیانی که اهل آن نیستند، پس از تمام شدن مدت عذاب و به‌سر آمدن زمان شکنجه و عقاب، نه بهشت خالص است و نه عذاب خالص، چنانکه خداوند می‌فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ ـ اعلی) و این به‌عینه حال اهل دنیا است، زیرا نعمتهای دنیا آمیخته با رنج و اندوه و گرفتاری است و حیاتش ممزوج با مرگ، و علتش آن است که خداوند آنچه از آثار حرکات افلاک در آنان به ودیعه گذارده، هنوز چیزی باقی مانده است و آنان را توفیق خارج شدن از حکم طبیعت و تأثیر آن پیدا نشده است، لذا از عذاب و شکنجه دوزخ رهایی پیدا نمی‌کنند، اگرچه از آنان آن مقدار از صورت که

۱. و حال که قیامت است و حکم افلاک و آنچه مربوط به آن است منقضی و از بین رفته است، لذا حکم دربارهٔ دوزخیان.... «م»

تغییر یافته و برایشان نشأه عوض شده، آن مقدار است که از صورت افلاک و ستارگان ـ از تبدیل و نابودی و تیرگی ـ تغییر نموده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ماشاء ربک، یعنی: اما کسانی که بدبخت و شقی‌اند در جهنمند و در آنجا صدای بم و زیری دارند، و تا آسمانها و زمین بر قرار است در آن [دوزخ] جاودانند ـ مگر به مشیت پروردگار تو [۱] ـ (۱۰۶ و ۱۰۷ ـ هود).

اما بهشتیان را این تبدّل و دگرگونی و کون و فساد نیست، زیرا نشأه آنان از نشأهٔ طبیعت و احکام آن برتر است، لذا حرکات و کارهای آنان نوعی دیگر است که در آن خستگی و رنج نمی‌باشد، زیرا حرکات و اعمالشان بدنی نیست، بلکه مانند خطور کردن خیال در ذهن و دل ماست در اینجا، که هیچ رنج و سستی و ماندگی بر نفس انسان وارد نمی‌شود، زیرا آسمانها و حرکات آنها دربارهٔ آنان درنوردیده شده است، چون از اصحاب یمین (دست راستی‌ها) هستند و برایشان مقامی است که زمان و مکان در آن پیچیده شده است، یعنی زمان آنان زمانی است که در آن گذشته و آینده از نوع این زمان جمع است و مکان آنان مکانی است که تمام آنچه آسمانها و زمین آنها را فراگرفته در نزدشان حاضر است، با این همه بهشت اعمال و نعمتهای آن بدون‌شک از محسوسات است، جز آنکه اگرچه محسوس‌اند، ولی طبیعیِ مادی نیستند، بلکه صورشان صوری ادراکی است و وجود عینی خارجیشان عین محسوس بودن آنها است، و هر چه که در آنجا است از حیث وجود نفسانی است و از نشأهٔ دنیا و طبیعت و هیولای دگرگون‌پذیر کاین فاسد، مجرد و رها، با این‌همه در سرای بهشت تجددات و نو شدن‌هایی در تکوین صورتهای بهشتی واقع می‌شود، نه از سببهای مادّی، بلکه از جهات فاعلیت نفسانی و شئونات الهی، به حکم: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روز [و بلکه هرلحظه] در کاری است (۲۹ ـ رحمن)؛ پس ثابت شد که اصل تغییرات

۱. یعنی جز آن مقدار که مشیت الهی خواسته تغییر ننموده است، پس چون ذات آنان تبدیل و تغییر پیدا ننموده، و ذات آسمان و افلاک هم تغییر پیدا ننموده، تا آسمان و زمین برپایند، آنها هم در آتش‌اند، و اگر صورت آسمانها و زمین تغییر کرد. صورت آنها هم از سوختن پوست و غیر آن تغییر می‌کند، فهم این نکتهٔ باریک دخلی عظیم در سرمدی بودن عذاب و خلود کافران در دوزخ دارد. «م»

در آفاق، از عالم نفوس سرچشمه می‌گیرد، و نشأة بهشت، نشأۀ نفوس است، پس در آن اکوانِ [موجوداتِ] نفسانی می‌باشد.

عارف محقق (محیی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی در باب چهل و هفتم آن گوید: آخرت پیوسته درحال به وجود آمدن است و آنان (بهشتیان) در بهشت هرچه را که خواهند گویند باش! در دم وجود پیدا می‌کند، و هیچ‌چیزی را آرزو نمی‌کنند و به خاطرشان خطور نمی‌کند مگر آنکه در نزدشان موجود می‌شود، دوزخیان نیز چیزی به خاطرشان ـ از بیم عذابی بزرگتر از آنچه در آن هستند ـ خطور نمی‌کند، مگر آنکه آن عذاب در آنان به وجود می‌آید، و آن (عذاب) خطور خاطر است، زیرا جهان آخرت اقتضای موجود گردیدن اشیاء را ـ از جهت حسّ ـ به محض گذشتن به خاطر و عزم و اراده و خواست می‌نماید، و تمام آنها محسوس‌اند، ولی در دنیا چنین نیست، یعنی موجود گردیدن به محض نیت و عزم و همت برای هرکسی امکان‌پذیر نیست؛ پایان سخن او.

و هرکس چگونگی قدرت الهی را در وجود و صُنعِ خیال و آنچه که نفس آن را پدید می‌آورد ـ و بلکه به فرمان الهی (خیال) پدیدش می‌آورد ـ از صور اجرام بزرگ و افلاک تناور ـ چه ساکن و چه متحرک ـ و شهرهای زیاد و خلایق آن شهرها و حالات و صفات آنها ـ در یک چشم برهم زدن ـ دانست، تصدیق (این مطلب) بر وی آسان می‌گردد.

«پایان»

هو

سپاس مر پروردگاری را که توفیق ترجمه این کتاب عظیم ـ یعنی اسفار صدرالمتألهین ـ را به این بندهٔ درگاه عنایت فرمود، ترجمه حدود شصت و چهارماه (پنج سال و اندی) مداوم به طول انجامید، خداوند هجوم تمام عوایق دوران و طوارق حدثان را به لطفش برطرف نمود تا توانستم این با کورهٔ پرده‌نشین را بر دیدگان نظّار به عرصهٔ ظهور در آورم، فحمداً له ثم حمداً له، در این راستا نویسندهٔ سرمقاله مجله خردنامهٔ صدرا سخنی نغز دربارهٔ فلسفه صدرا و مشتاقان آن به‌ویژه در غرب، بیان داشته که چون موافق نظر مترجم هم بود بخشی از آن را در اینجا استطراد می‌نماید، و امثال این اشتیاقات بود که مترجم را وادار به پیمودن این راه دور و دراز و پرواز در افق‌های اندیشه‌هایی که دیده به سراپرده‌های رازش نمی‌رسد نمود، چنانکه بخشی از این اشتیاق غربیان را در آغاز کتاب لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین ـ و دو صدرالدین ـ بیان داشته‌ام، بگذریم:

نویسندهٔ مقاله گوید: با اندک آشنایی که در غرب با فلسفه اسلامی و به‌ویژه با فلسفه ملاصدرا وجود دارد، عطش بسیاری را می‌توان یافت که مشتاقانه به کتب او روی آورده و قصب الجیب حدیثش را همچون شکّر می‌خورند؛ افق وسیع و میدان روشن حکمت متعالیه در اندیشه فلسفی و بروز آن این مژده را می‌دهد که با عمق

اندیشه و گسترهٔ مضامین و معانی و مزایای دیگری که در حکمت متعالیه ملاصدرا هست، بتواند جهانگیر شود و خورشیدوار شمع دیگر مکاتب را به فراموشی بسپارد و حرارتی به جان سرد اندیشه بشری بخشد؛ اینک با چنین بازاری رایج و کالایی مرغوب و دنیا پسند و رغبت و اشتیاقی که در محافل فلسفیِ آگاه دیده می‌شود، دیگر جای درنگ نیست و جا دارد نظام اسلامی به یاری فیلسوفان و دانش پژوهان جهان و تشنگان معرفت و حکمت بشتابد و داروی شفابخش خود را که صدرالمتألهین‌های ما در طول عمر پر رنج و پرسوز و گداز خود فراهم آورده‌اند به آنان برساند و سیادت از دست رفته را دوباره به‌دست آورد که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: ان لله فی ایام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لها.

حال با چشم‌داشت به آن نسایم عطربیز الهی از درگاه لطفش امید چنان دارم که توفیق ترجمه کتاب کبیر فتوحات مکّی شیخ‌اکبر ـ محیی‌الدین بن العربی ـ را هم پس از آن اسفار نفیس به این بندهٔ ناچیزش لطف فرماید وگر غلط گفتیم اصلاحش تو کن!

العبدالمفتقر الولوی ـ محمد بن احمدالخواجوی ـ عامله الله بلطفه الخفی

۱۳۷۹/۷/۳۰

فهـارس

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات